

FRIEDRICH SCHLEIERMACHER

Teologia creștină liberală

EDITURA HERALD

TEOLOGIA CREŞTINĂ LIBERALĂ

OVIDIU CRISTIAN NEDU, cercetător la Muzeul de Istorie „Paul Păltănea" din Galaţi, și-a început activitatea în domeniul religiilor indiene traducând texte din literatura filosofică sanskrită: *Upanișad* (Ed. Herald, 2001, 2006) *Advaita Vedānta.* (Ed. Herald, 2002, 2010), *Vaiśeșika-Sūtra* (Ed. Herald, 2010).
Și-a dat doctoratul în buddhism; cercetarea s-a materializat în volumele: *Metafizica idealistă a budhismului Vijñānavāda* (Ed. Paideia, 2013) și *Textele fundamentale ale budhismului Vijñānavāda* (Ed. Paideia, în curs de apariţie). Lucrează la un studiu asupra metafizicii Mahāyānei primare.
Are preocupări în domeniul teologiei creştine liberale, traducând din Karl Barth (*Dogmatica Bisericii*, Ed. Herald, 2008), Emil Brunner (*Temeiurile credinţei creștine,* Ed. Herald, 2009), Friedrich Schleiermacher (*Teologia creștină liberală*, Ed. Herald, 2014) și John Sanders (în curs de apariţie, Ed. Logos, Cluj).
Este autorul studiului introductiv „A. N. Whitehead și teologia procesului" (*Religia în formare*, Ed. Herald, 2010) și al monografiei teologice *Friedrich Schleiermacher și teologia liberală*.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH
Teologia creştină liberală / Friedrich Schleiermacher ; trad., pref.: Ovidiu Cristian Nedu. - Bucureşti : Herald, 2014
Bibliogr.
Index
ISBN 978-973-111-436-1
I. Nedu, Ovidiu Cristian (trad., pref.)
28

Friedrich Schleiermacher

CREDINȚA CREȘTINĂ



Ovidiu Cristian Nedu

Friedrich Schleiermacher și teologia liberală

EDITURA HERALD
București

Redactor:
Radu Duma

DTP/Grafică
Teodora Vlădescu

Lector:
Corina Săndulescu

Friedrich Schleiermacher și teologia liberală

Considerat părintele teologiei liberale, Friedrich Schleiermacher este primul gânditor care încearcă să elaboreze un sistem al doctrinei creștine ce pornește „de jos”, un sistem fundamentat în experienţa umană. Un astfel de demers, de elaborare a unei religiozităţi fundamentate în uman, nu este întru-totul nou, Renașterea și, mai ales, Iluminismul cunoscând destul de multe asemenea încercări. Sistemele religioase astfel rezultate erau în general religii filosofice, destul de diferite de creștinism; Schleiermacher este primul autor care încearcă să reconstruiască creștinismul pe temeiuri fenomenologice, raţionaliste, scientiste, care încearcă recuperarea experienţei religioase creștine într-un context destul de ostil ei și reformularea ei astfel încât să fie adusă la nivelul noilor standarde raţionalist-umaniste. Gândirea lui inaugurează o nouă epocă în teologia creștină, care începe să își caute fundamentele „jos”, la nivelul experienţei umane; el a încercat să fundamenteze doctrina creștină ca pe orice altă știinţă umanistă, căutându-i principiile și validarea în natura umană și nu în vreo revelaţie extra-ordinară.

Liberalismul lui Schleiermacher constă în dezicerea de autoritatea scripturară și ecleziastică, în „eliberarea” de acestea, și în abordarea religiei pornind „de jos”, de la experienţa umană. Într-un context care îmbină raţionalismul iluminist cu romantismul, el pune bazele unui umanism creștin în care omul își descoperă adevărata sa natură, religioasă în fond, în lumina modelului christic. Schleiermacher redescoperă rolul central al omului în religie, responsabilitatea individuală, atât în planul elaborării doctrinare cât și în plan soteriologic. În plan epistemic, abordarea liberală a presupus ajustări radicale atât ale conţinutului doctrinar cât și ale nivelului de certitudine; au rămas doar

acele doctrine care își găseau o contraparte sau validare la nivelul experienţei umane iar certitudinea absolută a teologiei revelate a fost înlocuită de verosimilitate, de probabilitate, la fel ca în cazul oricărei alte științe umaniste.

Schleiermacher s-a născut pe 21 noiembrie 1768, în Breslau, în familia unui pastor puternic influenţat de mișcarea pietistă moraviană. Deși a fost crescut într-un mediu religios, încă de timpuriu a început să aibă îndoieli cu privire la unele din dogmele tradiţionale ale creștinismului, inclusiv cu privire la dogme fundamentale, cum ar fi cea a lui Isus ca întrupare a lui Dumnezeu și cea a morţii sacrificiale. În ciuda reţinerilor conservatorului său tată, în 1787, se înscrie la Universitatea din Halle, ieșită de sub influenţa pietistă și intrată sub influenţa spiritului raţionalist iluminist. În acest mediu, se familiarizează cu abordarea critic-istorică a Bibliei, cu filosofia greacă, cu kantianismul.

După absolvirea studiilor de teologie, în 1790, devine tutore al unei familii aristocrate din Prusia de Est iar între 1793 și 1797 activează ca pastor și profesor la Halle. Un moment important este mutarea la Berlin, în 1796, unde devine pastorul Spitalului Caritabil; mutarea la Berlin îi permite contactul cu elevatul mediu intelectual de factură romantică al orașului. În acest context iluminist ia naștere prima sa lucrare importantă: *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (*Despre religie. Discursuri către detractorii săi cultivaţi)* (1799, 1806, 1831).

Profitând de experienţa sa profesională de la Halle, unde reușise să obţină o anumită reputaţie, chiar dacă una controversată de acuzaţii de ateism sau panteism, se implică în înfiinţarea Universităţii din Berlin iar la inaugurarea acesteia, în 1810, obţine un post de profesor de teologie, devenind totodată membru al Academiei de Științe din Berlin. Tot începând cu 1810, devine pastor la Biserica „Sfânta Treime" din Berlin. Va activa în ambele locuri până la moartea sa, în 1834.

Activitatea sa ştiinţifică se extinde pe o zonă destul de vastă: studii clasice (a tradus foarte mult din Platon), psihologie, etică, pedagogie, politică, hermeneutică (domeniu al cărui fondator este considerat), exegeză biblică. În 1821-1822 își publică lucrarea sa fundamentală din domeniul teologiei creștine, *Der Christliche Glaube* (*Credinţa Creștină*), republicată în 1830-1831, într-o ediţie revizuită.

Sistemul său teologic este structurat în trei părţi: teologia filosofică (filosofia religiei), teologia istorică (sistemul doctrinar creștin) și teologia practică (pastorala); această schemă a expunerii, care se regăsește și în lucrarea *Credinţa creștină*, va fi urmărită și în studiul nostru.

PARTEA I

Filosofia religiei
(Teologia filosofică)

I.1. Reformularea creştinismului în context romantic-iluminist

I.1.i. Criza religiei în perioada iluministă și post-iluministă

Începând cu Renașterea, civilizaţia europeană intră într-un proces de trezire a raţionalităţii critic-scientiste, care va culmina în sec. XVIII cu Iluminismul. Religia a fost în mare măsură afectată de această nouă stare a lucrurilor, în principal deoarece creștinismul, datorită conservatorismului său în plan doctrinar și moral, a intrat într-un conflict făţiș atât cu perspectiva știinţifică asupra lumii cât și cu noile deschideri morale. Perspectiva știinţifică asupra Universului își găsea tot mai multe dovezi și tot mai mulţi adepţi, compromiţând cosmologia biblică tradiţională; nici în domeniul moralei lucrurile nu stăteau prea bine întrucât, în mare măsură ca urmare a imixtiunii bisericii în treburile statului, morala biblică tradiţională era compromisă de înșiși aceia care o propovăduiau.[1]

Mai mult decât atât, unii filosofi, cum ar fi Kant, au susţinut că religia nu este doar *de facto* falsă, ci chiar că ar fi principial imposibilă, prin însuși obiectivul pe care și-l propune și care presupune transcenderea experienţei empirice. Dezbărată de orice relevanţă cognitivă, coborâtă din registrul și așa nefericit al falsului la cel încă și mai compromiţător al absurdului, religia este menţinută în

---

[1] Schleiermacher insistă mult asupra disocierii dintre religie și moralitate și, pe acest temei, propune cu multă fermitate separaţia bisericii de puterea seculară.

sistemul lui Kant doar sub forma unei strategii deghizate puse în slujba moralităţii.[1]

Iluminismul reușise deja să impună naturalismul și scientismul ca perspective aproape unanim acceptate în mediile educate. Inteligibilitatea și regularitatea naturii nu prea mai lăsau loc intervenţiilor supra-naturale ale religiei tradiţionale. Tot ceea ce se întâmpla în lume, toate evenimentele atestate într-un mod credibil erau explicate, măcar într-o anumită măsură, pe baza regularităţilor naturale. Domeniul regularităţii naturale reușise să înglobeze întregul domeniu al factualului; chiar dacă nu se reușea în mod efectiv găsirea unei explicaţii exhaustive pentru orice fapt, exista măcar convingerea că, în principiu, aceasta era de găsit.[2]

Această perspectivă compromitea în mod serios viziunea tradiţională a creștinismului, bazată pe dihotomia dintre natural și spiritual, în care spiritualul se insera în lume în calitate de element supra-natural și astfel se sustrăgea explicaţiilor naturaliste. Spiritualul supra-natural se înfăţișa omului în calitate de revelaţie, de „har", apariţia și modurile sale de manifestare sa fiind în bună măsură iraţionale.

Conflictul dintre perspectiva teologică tradiţională și scientismul și naturalismul iluminist se manifesta sub două aspecte: unul metafizic-cosmologic, în care spiritualul supra-natural contrazicea perspectiva naturalistă, și unul antropologic-epistemic, în care revelaţia gratuită contravenea scientismului, iar credinţa la fel de gratuită prin care se accepta revelaţia nu era pe potriva standardului raţionalist iluminist.

I.1.ii. Imanentizarea și scientizarea religiei

Demersul lui Schleiermacher nu constă în a apăra pretenţiile dogmatice și morale ale creștinismului în faţa provocărilor știinţei

[1] McGiffert 1908:10,16. Influenţa modului în care Kant a tratat religia asupra lui Schleiermacher, în Dupré 1964:99-100.

[2] Inteligibilitatea scientistă a Universului ca teză fundamentală a iluminismului discutată pe larg în Max Horkheimer, Theodor Adorno, *Dialectica luminilor*, Polirom, 2012 (trad. de Andrei Corbea) și în Peter Dear, *Inteligibilitatea naturii*, Herald, 2013 (trad. de Alexandru Anghel).

și a noilor perspective morale ale vremii, demers care probabil ar fi avut puţine șanse de izbândă.[1] El încearcă să înfăţișeze spiritualul ca pe un element integrat naturii, reglementat prin legi naturale. În felul acesta, perspectiva naturalist-scientistă este extinsă astfel încât să înglobeze și un alt nivel și anume cel al totalităţii; naturalul, considerat la nivel unitar-holist, devine realitatea „spirituală".

Imanentizarea spiritualului are drept corelat epistemic „scientizarea" religiei. Religia încetează a mai reprezenta „revelaţie divină" *(notitia dei)* recepţionată de om în mod pasiv, de deasupra sa, în faţa căreia raţiunea umană nu poate decât să abdice într-un act de supunere necondiţionată și devine o știinţă naturală, fundamentată în imanent, de elaborarea căreia omul este pe de-a-ntregul responsabil. Măsura ultimă a religiei, standardul acesteia, nu îl mai reprezintă o eventuală revelaţie, ci experienţa umană; la fel ca orice altă știinţă, religia își găsește validarea în experienţa umană. Responsabilitatea epistemică a constituirii doctrinelor și practicilor religioase îi revine în totalitate omului și experienţei sale firești.

Acest demers de scientizare a religiei combate majoritatea construcţiilor religioase tradiţionale, cel puţin în ceea ce privește componenta lor cosmologică. Încercând să expliciteze totalitatea atât de greu accesibilă înţelegerii umane, adeseori religia a trebuit să facă apel la metaforic, la prezentarea unor evenimente sau practici „magice", de neînţeles pe cale raţională, prin care se sugerau anumite realităţi religioase. Abordarea scientistă a lui Schleiermacher se dezice de toate aceste explicitări magico-metaforice, încercând construirea unui nou tip de religie, fundamentată în experienţă și elaborată pe baza unor principii raţionale. Ceea ce încearcă Schleiermacher este să aplice aceleași proceduri și principii la care s-a făcut apel pentru elaborarea știinţei naturale pe baza experienţei empirice pentru elaborarea scientist-raţională a religiei pe baza experienţei spirituale naturale.

[1] Mediul academic critic-raţionalist în care s-a format Schleiermacher, la Halle, în Thornbury 1999:9. Tendinţele naturalist-umaniste ale secolelor XVII-XVIII și modul în care acestea sunt preluate de Schleiermacher, în Foreman 1978:91-92. Contextul iluminist-scientist al lui Schleiermacher, în Wyman 1994:199.

Spiritualul-totalitate reprezintă principiul suprem, principiul ultim al naturalului, și, prin aceasta, este pe de-a-ntregul imanentizat. Menirea spirituală a omului nu constă în evadarea din universul fizic către un alt nivel „spiritual", ci în extinderea perspectivei, de la condiţia de fiinţă individuală aservită egoului la cea de participant la totalitate, la o realitate de ordin superior. Prin aceasta, se reușește abolirea distincţiei dintre natural și supra-natural; vechea distincţie categorială dintre planul material și planul spiritual este înlocuită de o diferenţă de grad, de amploare, de diferenţa dintre o perspectivă limitată la ego și una universală, holistă. Totodată, această diferenţiere înlocuiește vechiul dualism lume-Dumnezeu. Divinul încetează a mai fi o fiinţă sau un registru transcendent și devine totalitatea organică. Întregul Univers reprezintă un organism divin.[1]

Perspectiva holistă reprezintă mai mult decât o simplă extindere a orizontului; Schleiermacher consideră că Universul este un organism caracterizat de un sens și o direcţie de evoluţie. Holismul lui Schleiermacher se deosebește de holismul fizicalist-mecanicist (care vede întregul ca pe un simplu conglomerat de părţi ce interacţionează în mod contingent, doar datorită proximităţii spaţiale și doar în virtutea unor legi mecanice) prin afirmarea existenţei unui sens al întregului. Elementele Universului participă la întreg nu doar ca urmare a unei contiguităţi spaţiale accidentale; în natura lor ultimă, ele reprezintă sub-organisme ale organismului absolut care este Universul. Întregul nu înseamnă rezultatul accidental al interacţiunii părţilor, ci principiul, raţiunea de existenţă a părţilor.[2] Prin echivalarea mecanismului fizic ce constituie Universul cu divinul se reușește o sinteză între perspectiva determinist-scientistă a Iluminismului și ideea de divinitate a teo-

[1] Distincţia dintre supra-naturalismul teologiei tradiţionale și naturalismul liberal, în Erickson 2004:267-269. Naturalismul și opoziţia faţă de supra-natural la Schleiermacher, în Grenz&Olson 1992:42-43,48. O comparaţie între panteismul-monismul lui Schleiermacher și dualismul lume-Dumnezeu al teologiei tradiţionale, ca puncte de plecare în teologie, în McGiffert 1930:366-367.

[2] Naturalismul religios al lui Schleiermacher ca o cale de mijloc între religia tradiţională și secularism, în Dole 2010b:21-22.

logiei tradiţionale. Ca întreg organic, a cărui funcţionare este reglementată de legile naturii, divinul nu mai reprezintă un element *supra*-natural care doar se coboară în mod intruziv la nivelul naturii; divinul și natura sunt în consonanţă, legile și regularităţile naturii reprezentând aspecte ale divinului. Divinitatea nu se mai sustrage mecanismului naturii, nu mai controlează acest sistem din exterior, ci îl înglobează în natura sa, neinfirmându-l, ci instituindu-l.

Devenind un element al naturii, spiritualul este totodată înglobat în natura umană. Prin aceasta, Schleiermacher se dispensează de nevoia de a mai face apel la revelaţie – un alt obiect predilect al criticii iluministe. Omului îi este inerentă o componentă religioasă și, pe baza acestui element natural, se constituie religia. Experienţa religioasă încetează a mai reprezenta un „salt al credinţei" către un misterios registru transcendent și devine cultivarea trăirii naturale a armoniei cu întregul, experimentarea apartenenţei la întreg. Religia încetează a mai deschide fiinţa către un domeniu supra-natural, încetează a mai reprezenta o expansiune „pe verticală" a individului; în religie, omul se deschide „pe orizontală", către îmbrăţișarea totalităţii.[1]

Demersul de scientizare a religiei, în special în ceea ce privește aplicarea sa la creștinism, religie care adeseori a accentuat asupra caracterului său revelaţional, reprezintă etapa ultimă a unui demers mai larg de înţelegere a realităţii drept un mecanism determinist natural, care își are punctul de plecare nu în investigarea realităţilor umane, ci în cercetarea mediului înconjurător. Abordarea scientistă a realităţii, iniţiată sistematic în Antichitate, a început cu natura înconjurătoare și abia ulterior a trecut la om. Ba chiar, in-

[1] Distincţia dintre „credinţa" care transcende umanul și experienţa religioasă, conform teologiei tradiţionale (perspectiva lui Emil Brunner), în McGiffert 1930:373-375. Brunner reduce umanismul creștin al lui Schleiermacher la următoarele elemente definitorii: empirism, misticism, subiectivism și progres (McGiffert 1930:367) și totodată îi reproșează acestuia că, deși folosește terminologia creștină, doctrina sa nu poate fi considerată creștinism (McGiffert 1930:364). Principalele două acuzaţii care i se aduc teologiei lui Schleiermacher de către teologii tradiţionali: o abordare „mistică" și abolirea dualismului lume-Dumnezeu, în Helmer 2003:517,525-527.

vestigația scientistă a naturii umane a început cu trupul omului și, gradual, a avansat către structurile sale cele mai profunde. Dacă astronomia și fizica erau deja constituite și chiar ajunseseră la elaborări impresionante încă din Antichitate, psihologia și sociologia au trebuit să aștepte secolul XIX pentru a lua naștere, printre cei care și-au adus aportul la constituirea psihologiei numărându-se și Schleiermacher.

Viața umană, cel puțin în ceea ce privește aspectele sale cele mai personale, cum ar fi gândirea, a fost considerată până destul de recent ca sustrăgându-se legilor naturii și ca fiind guvernată de o misterioasă și de nereglementat „voință personală" sau „libertate umană". Nu mai devreme de 1912, E. Durkheim făcea o interesantă remarcă:

> Dacă principiul determinismului este astăzi solid ancorat în fizică şi în ştiinţele naturale, în ştiinţele sociale abia de un secol a început să fie introdus, iar autoritatea sa este contestată încă. Numai un număr redus de oameni au înţeles suficient de bine ideea că societăţile sunt supuse unor legi necesare şi că ele constituie un regn natural. ... În ceea ce priveşte socialul, avem încă o mentalitate de oameni primitivi.[1]

Încercând scientizarea religiei, Schleiermacher duce abordarea naturalist-deterministă a Iluminismului până la limitele sale ultime; demersul lui Schleiermacher reprezintă mai degrabă o provocare și o inițiere decât o elaborare, abia în sec. XX autori cum ar fi Jung punând bazele unor explicitări scientiste ale religiei, atât la nivel individual cât și la nivel colectiv, de rasă sau regn. Realitățile religioase încetează a mai fi receptate „cu cutremur", ca date implacabile și incomprehensibile ale divinității, și sunt considerate deopotrivă cu fenomenele naturale, încercându-se înțelegerea dinamicii și evoluției lor pe baza unor legi specifice.

Surprinzător, primitivismul și simplicitatea empirică a modului în care omul preistoric considera fenomenele naturale, ca date implacabile, de neînțeles pentru mintea sa și imposibil de controlat,

[1] Durkheim 1995:36-37.

pot fi regăsite și astăzi în modul în care, cel mai adesea, omul contemporan consideră realităţile religioase. Resemnarea și fatalismul în faţa unor situaţii considerate ca ţinând în mod implacabil de neînţeleasa „voie divină" reprezintă încă o atitudine frecventă în faţa realităţilor religioase, demersurile de înţelegere a evoluţiei lor fiind încă într-un stadiu incipient.

I.1.iii. Contextul cultural romantic al lui Schleiermacher

Schleiermacher consideră religia ca un domeniu aparte al experienţei umane, constituit dintr-un tip specific de „trăire", de „sentiment" (*gefühl*). Găsind acest nou temei, el separă religia de cognitiv și de moralitate și, prin aceasta, o face imună la provocările scientist-moderniste ale epocii. Dimensiunea religioasă este de găsit ca atare în experienţa imediată, nereprezentând un tip specific de atitudine cognitivă (cum ar fi, de exemplu, o reprezentare asupra Universului care l-ar lua în calcul și pe Dumnezeu) sau adoptarea unui sistem moral.

Fundamentând religiosul într-o capacitate aparte a individualităţii umane, Schleiermacher s-a simţit liber să atace el însuși multe din elementele cognitive care, de regulă, erau asociate spiritului religios creștin. Dogme cum ar fi cea a autorităţii scripturare, a jertfei ispășitoare, întreaga christologie calcedoniană, interpretarea ontologică a Trinităţii (care, de altfel, reprezintă interpretarea canonică în majoritatea cultelor creștine), escatologia sunt respinse de Schleiermacher fără ca, prin aceasta, el să considere că propune un nou tip de experienţă religioasă. Fundamentată în „trăire", în „sentiment", religia este prea puţin influenţată de revizuirile dogmatice, fie că este vorba de cele aduse de Schleiermacher sau de cele iluministe, menţinându-și statutul de experienţă validă a fiinţei umane chiar și în noul context cognitiv iluminist.

Abordarea lui Schleiermacher este în mare măsură tributară contextului romantic căruia i-a aparţinut el. Respingerea raţionalităţii ca element fundamental al omului și accentul pus asupra componentei emoţionale, asupra experienţei imediate, pre-reflexive,

insistenţa asupra particularului, în detrimentul generalului, considerarea ființei umane ca parte a unui întreg mai larg înglobând în special natura - toate aceste concepţii specifice romantismului se regăsesc în teologia lui Schleiermacher.[1] Romantismul impune esteticul ca o categorie mai importantă decât cea a cognitivului și, în strânsă legătură cu acest mod de a vedea lucrurile, consideră sentimentul, simţirea directă, mai importante decât cunoașterea.[2] În teologia lui Schleiermacher, aceste tendinţe ale romantismului se regăsesc sub forma propovăduirii simţirii, trăirii, experimentării armoniei Universului, ca elemente definitorii ale religiei, în detrimentul vechiului ideal care propunea corectitudine doctrinară.[3]

În bună măsură, Schleiermacher a tratat religiosul în același mod în care romanticii tratau arta, esteticul. Comprehensiunea directă, intuitivă, liberă de reflecţie, a frumosului, a armoniei artistice, își găsește un corespondent în teologia lui Schleiermacher în comprehensiunea divinului, a armoniei universale; deschiderea către natură a romanticilor își găsește un echivalent în deschiderea față de Univers, faţă de divinitate.

Această comuniune cu natura, cu Universul, cu divinul, realizându-se la nivelul trăirii directe, a sentimentului, se sustrage universalităţii conceptului, dogmei; în consecinţă, teologia lui Schleiermacher va accentua asupra diversităţii și caracterului particular al experienţelor religioase, particularitate care merge până la nivel de individ.[4] Christocentrismul teologiei tradiţionale este înlocuit de trăirea spontană, în modalităţi specifice fiecărui individ în parte, a dependenţei pe care, în mod natural, orice om o simte faţă de divin.

[1] Prezentări ale romantismului lui Schleiermacher în opoziţie cu raţionalismul renascentist, în Brandt 2001:20, Cramaussel 1908:59-62.

[2] Opoziţia faţă de intelectualism a romantismului, în Thilly 1913:4.

[3] McGiffert 1908:11. Romantismul ca reacţie la raţionalismul rece al Renașterii și implicaţiile acestei abordări asupra religiei, în Grenz&Olson 1992:41. Fundamentarea religiei în trăirea subiectivă drept consecinţă a abordării de tip romantic a lui Scheleirmacher, în Brandt 2001:20.

[4] Particularitatea intuiţiei, simţirii religioase, versus generalitatea conceptului, în Nassar 2006:822, Munro 1903:199.

Opoziţia pe care Schleiermacher, dintr-o perspectivă romantică, o manifestă faţă de considerarea religiei ca ţinând de domeniul cognitiv sau moral al experienţei umane face referire nu doar la teologia creștină tradiţională, ci și la teologiile raţionaliste mai recent apărute, cum ar fi anumite forme de deism, cărora li se impută accentul pus pe explicaţia metafizică și pe moralitatea rece, formală, care nu ar avea nimic din trăirea vie a dependenţei de divin – elementul definitoriu al religiei.[1] Iluminismul s-a opus autorităţii scripturare și ecleziastice, denunţând elementele mitologice și caracterul pre-știinţific al cosmologiei și religiozităţii biblice, însă a înlocuit dogmatismul creștin cu o nouă știinţă și o nouă metafizică care, în ciuda gradului lor mult mai ridicat de acurateţe empirică și de coerenţă logică, s-au menţinut tot la nivelul gândirii sterile din punct de vedere religios.

[1] *On Religion*, p. 214. Modul în care Schleiermacher se raportează la deism, în Cramaussel 1908:50-52.

I.2. NATURALIZAREA RELIGIEI

I.2.i. Naturalizarea religiei

Experienţa religioasă este fundamentată într-o capacitate naturală a omului, diferită de capacitatea cognitivă sau de simţul moral. Spiritualitatea nu începe „de sus", prin primirea unei revelaţii de către om, ci începe „de jos", se constituie pe baza unor capacităţi prezente în mod natural în fiinţa umană.[1] Teologia lui Schleiermacher reprezintă o formă de umanism, fiind într-o anumită consonanţă cu tendinţele antroposofice care se vor manifesta câteva decenii mai târziu în întreaga lume. Spiritualul este înglobat în uman, nefiind ceva exterior omului, care doar printr-un act special al divinităţii s-ar coborî la nivelul lumii.[2] Prin însăși constituţia sa, omul este o fiinţă religioasă și, pentru a-și trezi această latură, el trebuie să caute în sine și nu în afară.[3]

Schleiermacher aduce în prim planul religiei omul și religiozitatea sa naturală, spre deosebire de religiile tradiţionale, care înclinau mai degrabă spre o abordare cosmologic-metafizic. Întrucât amploarea cadrului cosmologic-metafizic depășea cu mult limitele fenomenologiei umane, adeseori s-a făcut apel la o imagistică metaforică, încărcată de „magic", prin care se încerca explicitarea acelor realităţi situate mult deasupra capacităţii cognitive umane. Mutând punctul de interes de la explicitarea cosmic-metafizică la analiza fenomenologică a religiozităţii umane, aducând domeniul religios atât de aproape de om, Schleiermacher se poate folosi în demersul său de o metodă scientist-raţională; religiozitatea umană nu mai depășește limitele experienţei umane și astfel, la fel cum s-a

---

[1] Obiecţiile lui Hegel și ale altor autori faţă de fundamentarea religiei într-o trăire subiectivă, faţă de reducerea religiei la un „punct de vedere subiectiv", în Curran 1994:276, Dupré 1964:100, Brito 1992:204, Horton 2011:122. Replica lui Schleiermacher la obiecţiile ridicate cu privire la caracterul natural al religiei, în Stoker 2000:64.

[2] Teologia antropologică a lui Schleiermacher și imposibilitatea de a trasa demarcaţii clare între teologie și antropologie, în Thornbury 1999:17-18.

[3] Nevoia și înclinaţia naturală către religie, în Schwarz 2005:10. Caracterul natural al trăirii religioase, în Dole 2010b:20, Gamwell 2010:141.

întâmplat și cu experienţa empirică, ea se poate constitui într-o veritabilă știinţă. Perspectiva fenomenologic-scientistă poate substitui perspectiva „magică" tradiţională, reușindu-se astfel o deplină scientizare a religiei.

Religia este astfel transformată într-un capitol al antropologiei; facultatea religioasă și experienţa religioasă constituie elemente firești ale naturii umane, care nu pot scăpa din vedere niciunei investigaţii antropologice. Întrucât supranaturalul, divinul, pătrunde în mod firesc naturalul, umanul, este cu putinţă ca, investigând omenescul, să găsim și relaţiile sale cu divinul. Teologia devine astfel parte a antropologiei, religia devine o știinţă umanistă, știinţa despre modul în care se raportează, se reconectează *(relegere)* umanul la totalitate, la divin. Experienţa religioasă nu se produce ca rezultat al unei revelaţii supranaturale pe care omul ar primi-o din afara sa, ci reprezintă o manifestare a propriei sale naturi, asemenea oricărui alt produs uman.[1]

Religia își are temeiul într-o capacitate specială a omului, în ceea ce contemporanul lui Schleiermacher, Max Müller, a denumit „facultatea de aprehensiune a Infinitului".[2] Experienţa corespunzătoare acestei facultăţi este considerată de Schleiermacher drept un tip de „trăire", de „sentiment" (*gefühl*); în general, Schleiermacher opune experienţele de acest tip gândirii reflexive, deliberative, raţionalizante. *Gefühl* desemnează așadar un tip imediat de experienţă, o experienţă pre-reflexivă și, prin aceasta, ireductibilă la reflecţie. Caracterul ireductibil al experienţei religioase este mult accentuat de Schleiermacher tocmai pentru a o disocia pe aceasta de cogniţie și de moralitate, religia constituind un registru aparte al experienţei, „comprehensibil doar prin sine însuși"[3]. Ba chiar, se atrage atenţia asupra dificultăţii de a indica prin semne de orice tip în ce anume constă această experienţă, care nu ar fi accesibilă altfel decât în mod direct.[4]

---

[1] Similaritatea dintre religie și orice alt produs uman, în Dole 2010a:69.
[2] Leuba 1901:203.
[3] *On Religion*, p.238; *The Christian Faith*, §3, pp.8-11.
[4] *On Religion*, p.26.

Un indiciu al existenţei acestor disponibilităţi naturale în ființa umană este experienţa comună a neîmplinirii de sine, pe care o are orice om atât timp cât încă nu își cultivă propria spiritualitate. Imposibilitatea găsirii împlinirii în cele lumești vădește existenţa unei facultăţi umane care tinde să îl ridice pe om mai presus de sine însuși, să îl deschidă nu doar către lumea familiară terestră, ci, dincolo de aceasta, către întregul Univers. Neliniștea și neîmplinirea aferente vieţii profane se explică tocmai prin ignorarea acestei facultăţi și a tendinţelor sale, situaţia fiind tipologic similară cu cea în care orice altă structură umană, biologică sau psihică, și nevoile induse de ea sunt ignorate, lăsate nesatisfăcute.[1]

În acord cu direcţia agnostic-failibilistă pe care adeseori se înscrie teologia sa, Schleiermacher nu doar că nu se aventurează în a formula vreo ipoteză referitoare la originea predispoziţiei religioase naturale din om, nu emite nicio teorie de genul „nostalgiei originilor”, dar chiar își exprimă explicit rezervele cu privire la posibilitatea de a elabora o astfel de explicaţie.

> În ceea ce priveşte modalităţile în care aceste trăiri au fost dezvoltate pentru întâia oară de către oameni, istoria nu ne oferă date concluzive. Avem anumite indicii în această privinţă, însă ele nu pot conduce la formularea unei doctrine, în sensul obişnuit al cuvântului.[2]

În calitatea sa de știinţă naturală, religia este mai degrabă descriptivă decât prescriptivă. Religia relevă, în formulări discursive, experienţa de racordare la totalitate a fiinţei umane, descrie experienţa directă a armonizării cu Universul. În acest sens, ea este similară fizicii sau eticii; fizica descrie modul în care se realizează armonizarea sistemelor materiale într-un unic întreg, etica relevă principiile de armonizare a indivizilor umani la nivelul societăţii și al istoriei, iar religia arată modul în care se racordează la mediul

[1] *On Religion*, pp.124-125. Nevoia naturală de „mântuire” și capacitatea naturală de a cultiva religia, în Nimmo 2003:188, Smith 2008:304, Williams 1973:431-434.

[2] *The Christian Faith*, §61, p.247-248.

său. Chiar dacă atât fizica cât și etica sau religia pot deriva enunţuri imperative pe baza conţinutului lor indicativ, în mod fundamental, toate aceste științe sunt deopotrivă de tip descriptiv. Nici măcar religia nu se sustrage acestui statut, nereprezentând, cum se întâmplă în teologia tradiţională, un imperativ comunicat omului din afara sa, care nu ar conţine nimic descriptiv întrucât natura umană nu ar îngloba nimic religios în sine, și care ar fi strict prescriptiv, stipulând racordarea supranaturală a omului la un domeniu care altminteri îi este cu totul străin.[1] Religia descrie ceea ce există *de facto* în om și, pe baza acestei descrieri, eventual poate emite și enunţuri imperative sub forma unor afirmaţii condiţionale care arată în ce situaţii este favorizată manifestarea experienţei religioase.

I.2.ii. Tendinţele naturale către individualizare și către reintegrare în universal

Antropologia lui Schleiermacher identifică în om două tendinţe fundamentale, care dau seama atât de orientarea sa profană cât și de impulsul religios, direcţionat către reintegrarea în totalitate. Prima tendinţă ar fi cea de individualizare, de instituire și menţinere a condiţiei individuale. Pornirile aferente acestei tendinţe sunt cele egoiste, instinctul de supravieţuire și de conservare, în toate formele sale derivate.[2] Cea de-a doua tendinţă acţionează în sens invers, contracarând individualitatea instituită prin prima tendinţă și impulsionând fiinţa către reintegrarea în universal. Predispoziţia religioasă naturală se exprimă prin această tendinţă de regăsire a universalităţii. Una dintre cele mai evidente manifestări ale acestei tendinţe este caracterul social al omului care, pentru Schleiermacher, nu reprezintă atât o strategie pragmatică, dezvoltată în vederea facilitării supravieţuirii, cât, mai degrabă, una dintre formele cele mai primare ale spiritualităţii. Sentimentul de insecuritate experimentat de orice fiinţă umană atunci când se vede pe sine în individualitatea sa determinată și tendinţa de a

[1] Continuitatea dintre fizică și științele umane, în Dole 2010a:64.
[2] *On Religion*, pp.3-4.

căuta refugiu în ceva ce o depășește pe ea reprezintă tot manifestări ale spiritualităţii intrinseci umanului.[1]

Deplina cultivare a spiritualităţii nu ar însemna altceva decât a lăsa aceste două tendinţe să se manifeste în echilibru.[2]

Această teză antropologică nu reprezintă decât un aspect particular al unei concepţii metafizic-cosmologice susţinute de Schleiermacher și care înfăţișează tot ceea ce există în Univers ca pe o manifestare, în sinteză, a acestor două tendinţe, cea de emergenţă din totalitate, în calitate de fiinţă individuală, și cea de anihilare a individualităţii și reintegrare în totalitate. Universul se prezintă ca o serie de astfel de pulsiuni, de entităţi individuale ce emerg din totalitate doar pentru ca, după o vreme, să se reîntoarcă acolo; fiinţa umană nu ar reprezenta decât o ipostaziere a acestui proces universal. Această perspectivă nu face decât să întărească caracterul natural al spiritualităţii propovăduite de Schleiermacher; spiritualitatea umană își găsește corespondente la nivelul oricărei entităţi, în tendinţa acesteia către anihilare, către pierderea identităţii proprii în universalitate. Așa cum dezintegrarea oricărei entităţi este un proces natural, care nu necesită vreo intervenţie specială venită din partea divinităţii pentru a se produce, tot astfel spiritualitatea stă în firea omului. Laolaltă cu toate celelalte entităţi ale Universului, în mod firesc, prin însăși condiţia sa, fiinţa umană participă la acest proces pulsaţional de emergenţă individuală și reintegrare în totalitate.[3]

Considerarea religiozităţii umane drept o formă particulară pe care o ia tendinţa universală de reintegrare în universal anulează distincţia categorială dintre om și restul entităţilor din Univers, mai ales în condiţiile în care Schleiermacher se dezice de ideea de suflet individual nemuritor. Fiinţa umană nu ar reprezenta decât o in-

---

[1] *On Religion*, p.4; Cross 1911:121,154.

[2] *On Religion*, pp.5-6.

[3] *On Religion*, pp.3-4.

Cele două tendinţe opuse din fiecare individ, în Nassar 2006:815,825. Prezentarea celor două tendinţe opuse, în *Der Christliche Glaube*, sub forma unei tendinţe spre libertate și a uneia spre dependenţă, în Williams 1973:436-439, Harvey 1962:155.

stanţiere a procesului ciclic-pulsaţional de emergenţă individuală și disoluţie în totalitate, proces căruia îi sunt supuse toate entităţile Universului. Spre deosebire de teologia tradiţională, care acorda omului un rol aparte, un rol privilegiat în Univers, Schleiermacher afirmă existenţa unei relaţii de continuitate între fiinţa umană și restul entităţilor Universului, poziţie care prefigurează darwinismul de peste câteva decenii.

Psihanaliza secolului XX va elabora această perspectivă, reducând persoana umană la sinteza a două principii fundamentale: cel al perpetuării vieţii, al dorinţei de a trăi *(eros)*, și cel al morţii *(thanatos)*, al reîntoarcerii în anorganic. Freud însuși nu folosește denumirea *Thanatos* pentru a se referi la acest ultim principiu, ci pe aceea de „principiul Nirvanei", și îl pune în seama unei tendinţe intrinseci a fiinţei umane de a se elibera de tensiunea pe care o implică existenţa sa ca entitate individuală. Este interesant că Freud remarcă existenţa acestui principiu nu prin contemplaţie sau exegeză religioasă, cărora, de altfel, el le-a fost ostil, ci prin investigaţie empirică, psihiatrică, asupra unor pacienţi care au trecut prin experienţe ce i-au adus în apropierea morţii (de exemplu, veterani din cel de-al Doilea Război Mondial) și care manifestau o puternică compulsiune interioară de a retrăi aceste experienţe. Chiar dacă abordarea lui Freud nu este una religioasă, se poate întrezări în acest principiu, desemnat printr-un termen cu conotaţie religioasă, tendinţa omului de a-și găsi o pace fundamentală, o stingere a tensiunilor provocate de dorinţa de a exista ca individ, o nevoie de a-și renega individualitatea și a se reîntoarce la condiţia ce precede individualizarea sa.[1]

Consonanţa dintre concepţiile antropologice ale psihanalizei, o știinţă empirică căreia îi repugnă speculaţia religioasă, și cele ale lui Schleiermacher indică într-un mod foarte sugestiv caracterul naturalist al investigaţiei teologice a lui Schleiermacher, care își găsește confirmări mai degrabă în știinţa contemporană decât în teologia tradiţională.

[1] Concepţia lui Freud este prezentată pe larg în *Dincolo de principiul plăcerii*, Ed. Jurnalul Literar, 1992.

I.2.iii. Pietatea (*frömmigkeit*) ca experienţă a dependenţei absolute faţă de totalitate

Experienţa religioasă spre care fiinţa umană are o predispoziţie naturală este denumită de Schleiermacher „pietate" (*frömmigkeit*) și constă din „simţirea", intuirea, experimentarea directă (*gefühl*) a unităţii a tot ceea ce există, a dependenţei oricărei naturi finite faţă de totalitate.[1] Deseori Schleiermacher vorbește despre pietate în termeni de „sentiment al dependenţei absolute" *(Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit)* faţă de Univers, de totalitate, de divinitate:[2]

> Orice conştiinţă religioasă individuală, inclusiv cea creştină, presupune şi, prin urmare, conţine în sine însăşi sentimentul imediat al dependenţei absolute, ca unic mod în care fiinţa individuală a fiecăruia şi fiinţa infinită a lui Dumnezeu pot fi una în conştiinţa individuală.[3]
>
> Sentimentul dependenţei absolute este implicat în orice trăire religioasă creştină în măsura în care în aceasta, datorită stimulilor săi co-determinanţi, individul devine conştient de faptul că există în cadrul unui sistem universal al naturii, adică în măsura în care el este conştient de sine însuşi ca parte a lumii.[4]
>
> Elementul comun din toate diversele forme de exprimare a pietăţii, prin care acestea, în ansamblul lor, sunt distinse de toate celelalte tipuri de simţire, sau, cu alte cuvinte, caracterul definitoriu al pietăţii este conştiinţa dependenţei totale sau, altfel spus, conştiinţa relaţiei noastre cu Dumnezeu.[5]

---

[1] Explicitări ale sensului termenilor „sentiment", „intuiţie", în Bowie 1998:xii-xv, Brito 1992:187, Borman, Kate & Philipsen 2007:395-396, Foreman 1978:97, Brandt 2001:21, Cramaussel 1908:74. O analiză a semanticii termenului *gefühl,* în Roy 1997:217-220. Caracterul pre-reflexiv al „intuiţiei" și distincţia dintre formele reflexive și cele pre-reflexive ale conștiinţei la Schleiermacher, în Roy 1997:221-223, Dupré 1964:103.

[2] Conștiinţa apartenenţei la un întreg mai larg ca parte constitutivă a conștiinţei de sine, în Gockle 2006:46-48, Cramaussel 1908:194-198. Relaţionarea intrinsecă a omului cu mediul și imposibilitatea existenţei sale în mod autonom, în Stoker 2000:55.

[3] *The Christian Faith*, §32, p.131.

[4] *The Christian Faith in Outline,* §34, p.15.

[5] *The Christian Faith*, §4, p.12.

În sine, pietatea nu reprezintă o experienţă de natură cognitivă, ci una aparte, de un tip special, ireductibilă la alte trăiri umane.[1]

> Considerată doar în sine însăşi, pietatea, care stă la baza tuturor comunităţilor ecleziastice, nu constă nici în cunoaştere, nici în acţiune, ci dintr-o formă de simţire, dintr-o stare a conştiinţei de sine imediate.[2]

Unitatea experienţei poate constitui și obiectul raţionamentului discursiv însă, în experienţa pietăţii, această unitate este intuită și nu dedusă pe cale raţională. Chiar dacă spiritului raţionalist acest tip de comprehensiune a unităţii i-ar putea apărea inferior faţă de înţelegerea raţională a aceluiași aspect, realizarea intuitivă a unităţii Universului are avantajul certitudinii caracteristice datului fenomenologic direct. În ciuda lipsei de claritate și a caracterului adesea estompat al pietăţii, obiectul acestei experienţe este, în mod direct, unitatea fundamentală a experienţei. Pietatea nu înfăţișează subiectului ce o experimentează o imagine determinată a structurii Universului, ci doar oferă intuiţia unităţii și armoniei sale. În această calitate de dat intuitiv, unitatea și armonia sunt absolut certe, comparativ cu comprehensiunea lor pe cale deductiv-raţională, care poate avea cel mult un grad ridicat de probabilitate. Fiinţa umană dispune de această capacitate religioasă aparte, deosebită de cogniţie și de simţul moral, prin care intuiește, în moduri nedeterminate, unitatea experienţei.

Conţinutul experienţei pietăţii este unitatea fundamentală a tot ceea ce există, intuiţia faptului că individualitatea umană participă la totalitate, la universal, și că această deschidere către universal nu este doar o trăsătură accidentală, ci elementul său esenţial. Este vorba despre mult mai mult decât constatarea unui fapt spaţial sau a unei interacţiuni fizice; pietatea constă în deplina asumare a unităţii universale, dintr-o „predare”, dintr-o subsumare desăvârșită a

[1] *On Religion*, p.277; *The Christian Faith*, §3, pp.8-11. Religia ca trăire, ca intuiţie pre-reflexivă; distincţia dintre religie și cunoaștere și acţiune, în Adams 2011:453, Brito 1992:192-193, Smith 2011:143, Thornbury 1999:21, Dupré 1964:101. Caracterul non-cognitiv al experienţei religioase, în West 1979:74.

[2] *The Christian Faith*, §3, p.5.

propriei individualităţi către totalitate.[1] Individul are o trăire vie a universalului, își găsește raţiunea de a fi nu în individualitate, ci în participarea la totalitate.[2] Racordarea la întreg reprezintă astfel o caracteristică intrinsecă a naturii umane, care își găsește expresie în diverse modalităţi, cum ar fi interacţiunea senzorială cu Universul, experienţa socială, experienţele de tip „mistic" în care omul se simte una cu natura sau Cosmosul.

În experienţa religioasă se produce o inversare a punctului de referinţă în raport cu alte tipuri de investigaţie ce au drept obiect universalul, cum ar fi, de exemplu, metafizica. Într-o abordare metafizică, omul este luat drept punct de referinţă și se încearcă o explicitare a Universului pe baza categoriilor cu care operează raţiunea umană; în schimb, în experienţa religioasă, se pleacă de la intuiţia Universului iar omul, asemenea oricărei alte entităţi finite, se vede pe sine ca participând la totalitate.[3] Tocmai în acest sens experienţa religioasă exprimă dependenţa absolută a omului faţă de Univers, revelează Infinitul în finit.

Uneori, Schleiermacher descrie experienţa religioasă în termeni aproape mistici; astfel, el vorbește despre „dizolvarea sufletului în sentimentul imediat al Infinitului și al Eternului"[4], despre „lumina și focul din sufletul predat Universului"[5], despre „întoarcerea în Totalitate"[6].

Poziţia lui Schleiermacher anticipează teologia procesului și teologiile ecologice ale secolului XX, care vor elabora tema Uni-

[1] *On Religion*, p.58. Abordarea existenţialistă și nu ontologică a dependenţei absolute, la Schleiermacher, în Thiel 1981:38.

[2] *On Religion*, p.59. Religia ca receptivitate în faţa Universului, ca experimentare a dependenţei de totalitate, în Roy 1997:227-229, Crossley 2006:586-593, Thilly 1913:16, Hollands 1906:302, Brito 1992:192-197, Williams 1973:431-434, Nassar 2006:808-809,824-825.

[3] Intuiţia Universului, a totalităţii, ca dat fundamental al experienţei religioase, care o distinge de metafizică, unde omul și raţiunea sa sunt punctele de plecare, în Schwarz 2005:10.

[4] *On Religion*, p.16.

[5] *On Religion*, p.18.

[6] *On Religion*, p.42. O descriere cu tentă mistică a intuiţiei religioase, în Borman, Kate & Philipsen 2007:399.

versului ca organism unitar, la a cărui teleologie omul trebuie să se racordeze.[1]

I.2.iv. Umanismul ca religie fundamentală

Caracterul natural al experienţei religioase face ca identitatea religioasă ultimă să fie cea de „om", calificările confesionale fiind ulterioare și depinzând în special de considerente culturale. Prin însăși constituţia sa, omul este o fiinţă religioasă și astfel simpla condiţie de om presupune deja o anumită religiozitate. Ba chiar, ceea ce face contextualizarea confesională nu este atât să extindă această experienţă naturală, cât să opereze delimitări și determinaţii culturale ale religiozităţii naturale. Religia fundamentală, ultimă, este, în cel mai simplu mod cu putinţă, religia umanului, la modul general, umanismul pe care religiile istorice doar îl contextualizează cultural.

Apartenenţa confesională nu reprezintă o condiţie pentru existenţa experienţei religioase ci, din contră, constituie consecinţa acestei experienţe. Religia confesională nu este creatoare a experienţei religioase, ci reprezintă reflecţie asupra acestei experienţe, determinare culturală a sa; religiile istorice nu sunt cele ce creează experienţa religioasă, ci doar cele ce o codifică în simboluri culturale.

Religiile confesionale sunt ulterioare experienţei religioase naturale, condiţia religioasă cea mai primară fiind cea de „om"; spiritualitatea nu începe cu religia confesională, ci cu manifestarea spontană a naturii umane.

Condiţia religioasă de „om" este proprie fiecărei fiinţe umane și astfel nu există indivizi umani nereligioși. Non-apartenenţa confesională implică existenţa religiozităţii doar în formele sale naturale, pre-reflexive și pre-culturale.

Spre deosebire de teologia protestantă tradiţională, în ale cărei medii Schleiermacher nu doar că s-a format dar a și profesat,

[1] Armonia cosmică, „loialitatea faţă de lume" ca esenţă a propovăduirii religioase, în teologia procesului, în Nedu 2010:44-49. Implicaţiile ecologice ale dependenţei totale a fiinţei umane faţă de Univers, ale apartenenţei omului la Univers, în teologia procesului, în Nedu 2010:39-40.

și care accentua asupra păcătoșeniei insurmontabile a naturii umane, care l-ar condamna pe om la profan în absenţa unei intervenţii speciale venite din partea divinităţii, Schleiermacher pare destul de încrezător în capacitatea omului de a-și cultiva propria spiritualitate. Prin aceasta, el se disociază de abordarea pesimistă tradiţională, care găsea mântuirea doar în intervenţia dinspre exterior a unui Salvator.[1]

Schleiermacher pune caracterul mult prea profan și nespiritual al societăţii în care trăia mai degrabă pe seama culturii decât pe seama naturii umane. Culturii i se impută faptul că, prin tendinţele sale formaliste, raţionalizante, moralizatoare, ar inhiba cultivarea naturală a trăirilor religioase la care este predispusă firea umană.[2] Fiind încorporată în natura umană, spiritualitatea își găsește adeseori formele sale cele mai autentice nu în oamenii maturi, ci în copii, adică în aceia care sunt în cea mai mică măsură expuși la influenţele pervertitoare ale culturii. Mirarea, curiozitatea și bucuria pe care le stârnește într-un copil miraculosul, transgresiunea limitelor normalităţii și familiarităţii terestre sunt interpretate de Schleiermacher ca atitudini spirituale, de deschidere către universalul nealterat de limitele pământescului.

Experienţa religioasă a copilului nu este neapărat mai puţin intensă decât cea a misticului, chiar dacă capacitatea raţională infantilă îl va împiedica pe copil să își formuleze propriile experienţe în sisteme discursive bine elaborate, concordante cu reprezentarea știinţifică asupra lumii. De regulă, cultura umană inhibă dezvoltarea normală a acestei capacităţi și astfel copilul, pe măsură ce crește, în loc de a-și cultiva această latură a personalităţii și de a-i permite să se exprime în modalităţi discursive din ce în ce mai adecvate, mai degrabă o reprimă.[3] Astfel că rolul practicilor religioase nu ar fi acela de a-i deschide omului noi perspective cât, mai degrabă, acela de a elimina blocajele culturale care împiedică extin-

[1] Antropologia optimistă, care naturalizează religia, a teologiei liberale, în Erickson 2004:268-269.

[2] Schleiermacher nu pare să realizeze că opoziţia natură umană-cultură este ea însăși problematică, întrucât cultura reprezintă un produs al naturii umane.

[3] *On Religion*, p.91,96,125,215.

derea naturală a orizontului uman către universal, prin aceasta religia fiind mai degrabă terapeutică decât creatoare.

Deși atenuată de efectul represiv al culturii, experienţa religioasă nu este niciodată pe de-a-ntregul înăbușită în om, ea subzistând mereu sub forma unei tendinţe latente care, sporadic, atunci când contextul îi permite, se și manifestă în trăiri bine conturate. Nașterea și, mai ales, moartea reprezintă cele mai importante ocazii care, în viaţa oricărui om, trezesc din latenţă predispoziţia religioasă, prin aceea că, smulgând omul din registrul terestru, îl pun faţă în faţă cu Infinitul nedefinit, cu Universul în întreaga sa amploare, care depășește graniţele familiarului. Toate aceste tendinţe de racordare la Univers și de depășire a zonei familiarului nu reprezintă altceva decât manifestări ale facultăţii religioase a omului.[1]

I.2.v. Cotidianitatea și banalitatea experienţei religioase

Schleiermacher pune bazele unui „misticism cotidian", unui misticism natural; experienţa religioasă nu ar mai fi cu putinţă doar în stări extra-ordinare, ci, în grade variabile, ar caracteriza condiţia cotidiană a omului. Această formă de misticism atenuat își are probabil originile în contextul romantic în care s-a format Schleiermacher și care valorifica cultural expansiunea conștiinţei dincolo de individ în cadrul trăirilor sentimentale, iraţionale, oricât de banale ar fi fost acestea.[2]

Caracterul natural al religiei face ca aceasta să fie prezentă în orice om, atâta doar că în grade diferite, în forme adesea mult estompate.[3] Simpla constatare a interacţiunii dintre tot ceea ce există reprezintă deja o formă foarte primară a religiei, care trebuie doar elaborată, cultivată. Uneori Schleiermacher pare a sugera că însăși activitatea senzorială reprezintă o deschidere către totalitate, sim-

---

1 *On Religion*, pp.130-131.

2 Schleiermacher, ca „mistic romantic", în Brito 1992:199-200. O discuţie asupra evoluţiei, de-a lungul timpului, a „misticismului" lui Schleiermacher, în Helmer 2003:527-538. „Misticismul romantic" al lui Schleiermacher, în evaluarea critică a lui Emil Brunner, în McGiffert 1930:364-365.

3 Sentimentul dependenţei drept parte constitutivă a conștiinţei de sine, în Dorrien 1997:18.

ţurile fiind porţi către Univers.[1] Cultivarea religiei nu înseamnă decât lărgirea acestei deschideri iniţiate chiar de către simţuri, o lărgire ce depășește pragul senzorialului și care își atinge forma desăvârșită în intuiţia, în trăirea faptului că întreaga existenţă este interconectată la nivelul totalităţii.[2]

În felul acesta, experienţa religioasă nu implică nimic extraordinar; orice pas de ieșire din individualitate către totalitate, fie că este vorba și doar de banala interacţiune senzorială dintre om și mediul înconjurător, reprezintă deja o formă de religie. În banalitatea interacţiunii sale cu mediul înconjurător, omul își trăiește deja religiozitatea. Religia nu mai ţine de supranatural, experienţa religioasă nu mai reprezintă un „har" ce i-ar fi conferit omului de sus; în natura sa, orice componentă a Universului este religioasă, prin faptul că interacţionează cu celelalte părţi, laolaltă participând la constituirea întregului.

Tot ce poate face o religie confesională, deliberată, este să dea fiinţei umane un impuls suplimentar către deplina asumare și cultivare a participării sale la totalitate, condiţie care îi este fundamentală omului, chiar dacă cel mai adesea el nu conștientizează acest lucru. Funcţia religiei confesionale ar fi doar aceea de a favoriza o expansiune maximă, cât mai puţin obstrucţionată de ego, a experienţei banale a participării individualităţii la totalitate. În forme ne-explicite, religia face parte din banalul cotidian, în formele sale cultivate, deliberate, ea individualizându-se doar prin gradul său de intensitate, dar nu și în mod categorial.

Această perspectivă depreciază în mod considerabil statutul religiei confesionale, refuzându-i acesteia orice aport special, categorial distinct, în viaţa fiinţei umane. Confesiunea religioasă nu conferă omului un nou tip de experienţă, ci doar sistematizează și, eventual, intensifică exprimarea experienţei religioase naturale; ea vine în continuarea experienţei spontane deja existente, punând-o pe aceasta în forme culturale determinate.

---

[1] *On Religion*, p.43.

[2] O expunere asupra trăirii religioase, așa cum apare ea în lucrarea *Dialektik* (1814), în Brito 1992:188-192.

Relaţia de continuitate dintre experienţa umană spontană, naturală, și cea confesională anulează dihotomia sacru-profan, spiritual-natural. Categoriile speciale ale „sacrului", „spiritualului", considerate ca opunându-se imanentului, naturalului, ca fiind fundamentate în ceva ce transcende naturalul, sunt cu totul eliminate; experienţa religioasă este întrucâtva banalizată, fiind de găsit în forme spontane în viaţa oricărui om. Cotidianitatea religiosului exclude posibilitatea constituirii unei „vieţi spirituale", diferită de trăirea naturală; idealul „sfântului" se dizolvă în faţa spiritualităţii ce absoarbe orice fiinţă, în oricare dintre stările sale și, chiar mai mult decât atât, orice fenomen din Univers.

Nu este vorba atât despre o eliminare a religiosului cât, mai degrabă, despre o banalizare a sa, de o deplină imanentizare și naturalizare. Orice experienţă umană este religioasă, spiritualul nefiind apanajul revendicărilor arogante ale exclusivismului confesional. Ca principiu ultim al transformării Universului, religiosul este prezent în orice experienţă umană sau non-umană, confesiunea religioasă operând doar o codificare culturală a acestei trăiri naturale.

I.2.vi. Tendinţa naturală a religiei către imanentizare

Ca principiu ultim al unităţii și armoniei universale, tendinţa religioasă este intrinsecă oricărui fenomen, inclusiv oricărui produs al civilizaţiei umane. Perspectiva unitară relevată de religie este înfăţișată drept împlinirea, punctul terminus al tuturor demersurilor umane, fie că acestea iau forma sistemelor morale, a sistematizărilor știinţifice sau a filosofiei. Toate acestea reprezintă încercări ale fiinţei umane de a-și găsi locul potrivit în Univers, de a se ajusta pe sine în așa fel încât viaţa sa să ajungă în deplină consonanţă cu locul astfel descoperit. Conform lui Schleiermacher, acestea își vor găsi împlinirea cea mai deplină în adoptarea unei perspective unitare de tip religios; civilizaţia umană, moralitatea, știinţa și filosofia converg toate către reprezentarea omului ca parte a unui întreg organic cu care trebuie să se armonizeze în cel mai desăvârșit mod cu putinţă.[1]

[1] Intuiţia religioasă a unităţii spre care tind, pe o cale mai elaborată, știinţele și natura umană, în Crossley 2006:600, Smith 2011:146.

Caracterul natural al religiei și faptul că obiectul intuiţiei religioase este unitatea, armonia la extensiunea sa maximă, fac ca religia să vină în continuarea științelor naturale. Științele naturale investighează diferite aspecte delimitate ale naturii sesizând o armonie și o regularitate limitată, circumscrisă domeniilor specifice ale fiecăreia. Pe măsură ce perspectiva științifică se lărgește, pe măsură ce domeniile particulare de investigaţie ajung să fie corelate între ele și începe să se caute o armonie de ordin superior care să le înglobeze pe acestea, știința nu face altceva decât să înainteze către punctul maxim al armoniei și unităţii, adică armonia universală ce face obiectul experienţei religioase. În felul acesta, știința converge în mod natural către religie; făcând apel la o cale analitică, disociativă și mergând pas cu pas, știinţa naturală se îndreaptă către aceeași comprehensiune pe care o realizează și religia, însă într-o manieră directă, intuitivă, sintetică. Schleiermacher introduce astfel un element de sacralitate în științele naturale, care nu fac altceva decât să sesizeze aspecte particulare, limitate, ale unei armonii și unităţi care, în esenţă, sunt de tip divin. Numai religia ajunge la comprehensiunea acestei armonii, în întreaga sa amploare. Diferența dintre religie și știință nu este însă una categorială, tipologică, ci ţine doar de nivelul de investigaţie specific fiecăreia; știinţa analizează armonia universală în diferitele domenii limitate, particulare, asupra cărora ea este focalizată, pe când religia vede această armonie la un nivel global.[1]

Progresul științific reprezintă un avans către sesizarea, la un nivel din ce în ce mai profund, a interacţiunii universale; expansiunea științifică nu reprezintă doar o lărgire cumulativă a orizontului, ci, totodată, o înţelegere tot mai deplină a unităţii organice a Cosmosului. Știinţa naturală converge astfel către o perspectivă în care omul se va descoperi pe sine ca parte organică a Universului, în care omul nu va mai privi doar în jurul său pentru a descoperi lumea, ci îi va contempla reflexiile în propria sa natură. Spre aceeași concluzie tinde și filosofia, făcând apel la o cale mai speculativă. În ultimă instanţă, filosofia va aboli separaţia dintre subiectul

[1] *On Religion*, p.39.

care caută și obiectul căutării sale, adică lumea, realizând că „lumea exterioară este doar o altă lume interioară”.[1] Filosoful va deveni conștient că „totul reprezintă o reflexie a propriului său spirit, așa cum spiritul său reprezintă o imagine a tuturor lucrurilor. El se poate căuta pe sine însuși în această imagine fără a se pierde pe sine și fără a fi nevoit să iasă în afara sa. El nu se poate contempla pe sine în mod exhaustiv, întrucât în sine se găsesc toate.”[2]

Facultatea religioasă a omului, predispoziţia sa către experimentarea pietăţii pot conduce fiinţa umană și la o experimentare directă, intuitivă, a armoniei universale, fără să fie nevoie să se parcurgă toate extrem de complicatele etape intermediare prin care știinţa se îndreaptă către aceeași comprehensiune. În felul acesta, omul nu este dependent de știinţă pentru a-și regăsi condiţia sa autentică, el având la dispoziţie pentru aceasta facultatea intuiţiei religioase. Știinţa vine ca o confirmare, pe cale analitică, a ceea ce este dat în intuiţia religioasă.

Întrucât unitatea și armonia intuite în experienţa religioasă reprezintă principiul ultim al oricărei forme de existenţă, religia este prezentă pretutindeni unde este vorba de exprimarea unui sens, a unei finalităţi. Arta, de exemplu, nu face decât să evoce o armonie care, în ultimă instanţă, este de ordin religios. Tot astfel, cultura umană urmărește realizarea, la nivel social, a unei ordini, a unei armonii divine. Morala, reglementarea relaţiilor inter-umane au în vedere instaurarea unei armonii comunitare ce nu este altceva decât un aspect al unei armonii de ordin superior.

I.2.vii. Apogeul secular al religiei

Ostil faţă de escatologia tradiţională, Schleiermacher se arată totuși optimist în ceea ce privește viitorul umanităţii, considerând că, prin propriile sale forţe, prin propria sa evoluţie, prin cultivarea predispoziţiei naturale către religie, societatea umană va ajunge la un stadiu în care știinţele și cultura vor fi marcate de perspectiva unitară religioasă, în care această abordare holistă va deveni într-atât de naturală încât nicio altă instituţie decât familia nu va mai fi nece-

[1] *On Religion*, p.141.
[2] *On Religion*, p.141.

sară pentru cultivarea sa.[1] Integrată cu totul în imanent, în atitudinea naturală în fața Universului, religia va înceta să mai existe ca atare; pe deplin dizolvată în natura umană, religia nu va mai necesita vreo instituție aparte pentru a fi cultivată. Religia tinde în mod natural spre integrarea totală în imanent, către secularizarea sa; apogeul religiei se va produce atunci când aceasta își va pierde identitatea specifică la nivelul vieții umane, atunci când va fi pe deplin secularizată. În spirit modernist-iluminist, Schleiermacher pune atingerea acestui stadiu de dezvoltare socială pe seama evoluției tehnologice, care ar urma să elibereze oamenii de povara muncii brute și le va lăsa timp pentru evoluția personală, pentru dezvoltarea spirituală.[2]

Această abordare optimistă, de factură umanist-progresistă, înlocuiește escatologia tradițională care vedea desăvârșirea omului ca realizându-se printr-o intervenție extra-ordinară, supra-naturală, a divinității asupra lumii. Și la Schleiermacher desăvârșirea umană presupune dobândirea unei condiții divine iar forța prin care se ajunge la această condiție este tot una divină, însă este vorba de elementul divin prezent în mod natural în om și nu despre o divinitate exterioară care ar opera o intervenție specială asupra lumii.

Încrederea lui Schleiermacher în progresul natural al religiei către secularizare, în evoluția sa firească către o înglobare deplină în imanent, anticipează o poziție similară – însă mult mai clar elaborată – din secolul XX și anume cea a lui Bonhoeffer. Acesta vorbește despre o etapă din evoluția spirituală a umanității, etapă pe care de altfel o și întrezărea în vremurile de început de secol XX, în care omenirea „ajunsă la maturitate" *(mündigkeit)* își va apropria pe deplin perspectiva religioasă, o va integra în mod desăvârșit în viziunea sa asupra lumii, și astfel se va elibera de nevoia unei instituții și practici religioase aparte. Religia va fi pe deplin integrată în natura umană și astfel va disparea ca „religie"; Bonhoeffer se simte astfel îndreptățit să vorbească despre un iminent „creștinism non-religios", despre un „creștinism secular", în care omul își va asuma integral responsabilitatea pentru orice doctrină

[1] Convergența culturii către religie, în Hollands 1906:300.
[2] *On Religion*, pp.178-179.

și trăire religioasă, fără a mai face apel la vreo autoritate externă, cum ar fi revelaţia sau Dumnezeu.[1]

În domeniul teologiei, raţiunea, care își va fi apropriat pe deplin perspectiva religioasă, va deveni factorul regulator suficient, care va elimina revelaţia ca fiind superfluă și arhaică. Etica va fi fundamentată pe „regulile vieţii", pe „regulile naturale" care vor substitui arhaicele „porunci ale lui Dumnezeu". În filosofie, deismul, care vede lumea ca un mecanism funcţionând prin sine, va înlocui teismul ce face apel la intervenţiile unui mitologic „Dumnezeu".[2]

Vechea antinomie dintre religios și secular va dispărea prin fuzionarea celor două categorii, printr-o absorbţie, disoluţie completă a religiosului în secular.[3] Toate realităţile religioase vor fi complet integrate în secular, vor exista doar ca instanţieri concrete la nivelul imanenţei. Religiosul va fi coborât din registrul transcendent, din registrul simbolic, în cel al vieţii concrete, al lumescului. Politicul va lua locul escatologicului, lupta contra nedreptăţii și a suferinţei umane va reprezenta forma „matură" a mitologicei lupte „împotriva păcatului". Întreaga viaţă religioasă se va desfășura în registrul concretului; în opinia lui Bonhoeffer, revoluţia socială, politică, va deveni principala expresie religioasă a omenirii „ajunsă la maturitate", el văzând chiar în crucificarea lui Isus de către puterea politică a Romei inaugurarea noului creștinism social-politic. În noul creștinism secular, imaginea revoluţionarului substituie imaginea arhaică a mântuitorului.[4] Adeseori Bonhoeffer sugerează nevoia de a re-privi către Vechiul Testament și către idealul său religios care era reprezentat de restaurarea acestei lumi și nu de speranţa spiritualizată a unei condiţii escatologice.[5]

În ultimă instanţă, omenirea „ajunsă la maturitate" se va dispensa chiar și de conceptul de „Dumnezeu". Odată cu progresul știinţei, „Dumnezeu" a cedat tot mai mult teren în favoarea expli-

---

[1] Potter 2008:44-45.

[2] Holder 2009:121.

[3] Ziegler 2007:589.

[4] Abordarea social-politică, revoluţionară, a noului creștinism secular, în Douglass 1967:629.

[5] Plant 2004:133.

caţiilor naturaliste ale realităţii; chiar și așa, în faţa problemelor insurmontabile ale vieţii, în faţa sentimentului de culpabilitate sau a morţii, omenirea continuă să își pună speranţa în intervenţia extrinsecă, cu efect mântuitor, a misterioasei entităţi „Dumnezeu". Progresul iminent al religiei va conduce fiinţa umană la o perspectivă în care suferinţa, greșeala și moartea vor fi percepute ca elemente firești ale ordinii naturale și astfel apelul la intervenţia „salvatoare" a unui „Dumnezeu" va deveni superfluă.

Odată cu expulzarea lui „Dumnezeu" chiar și din registrul vieţii umane, ce continuă expulzarea sa din domeniul naturii, omenirea se va dispensa cu totul de acest concept și va trăi *„etsi deus non daretur"* („ca și cum nu ar exista niciun Dumnezeu"). Omul își va încorpora în propria natură întreaga sa religiozitate și va deveni cu desăvârșire autonom, chiar și în domeniul religiei. Dumnezeu va fi abandonat în calitatea sa de „ipoteză de lucru", de actant în Univers *(deus ex machina)* și va fi pe deplin imanentizat. Triumful secularismului nu se va realiza atât printr-o anihilare materialistă a lui Dumnezeu, cât printr-o deplină dizolvare a sa în secular.

> Dumnezeul care este cu noi este Dumnezeul care ne părăseşte (Marcu 15:34). Dumnezeul care ne lasă să trăim în lume fără de Dumnezeu este Dumnezeul în faţa căruia stăm în permanenţă. În faţa lui Dumnezeu şi cu Dumnezeu, trăim fără Dumnezeu.[1]

Religia ar suferi același proces de desacralizare, de „dezvrăjire", prin care au trecut, de-a lungul istoriei, și alte domenii ale civilizaţiei umane. Metalurgia, medicina, în etapele lor incipiente, au fost învăluite într-un aer de sacralitate, fiind justificate pe baza unui presupus statut divin al lor. Progresul știinţei a condus nu doar la o deplină naturalizare a lor ci și la totala imanentizare, banalizare a acestora. De îndată ce misterul care le învăluia a dispărut, ele au devenit componente firești ale culturii umane, dizolvându-se în aceasta, asemenea oricărui alt element al civilizaţiei. Datorită extensiunii maxime a obiectului său de investigaţie, care este totalitatea, religia s-a putut ţine multă vreme departe de naturalizare, s-a

[1] Bonhoeffer, Scrisoarea din 16 iulie 1944, în Bonhoeffer 1959:164.

putut menţine în zona „sacrului", a extra-ordinarului, a specialului. Progresul cunoașterii omenești a adus totuși, în cele din urmă, și naturalizarea acestui domeniu care astfel și-a pierdut sacralitatea, a fost „dezvrăjit", a fost dizolvat în cultura umană.

În opinia lui Bonhoeffer, filosofia existenţialistă, care caută sensul vieţii printr-o analiză raţională a omului, în concreteţea sa, și psihoterapia, care îl asistă pe om în vederea unei integrări efective a sensului său în viaţa sa concretă, vor lua locul teologiei revelaţionale tradiţionale.[1]

[1] Selby 1999:233-238; Plant 2004:132-133; Bube 1971:208,211.

I.3. Divinitatea ca principiu intrinsec al unității și armoniei cosmice

I.3.i. Teologia relaţională: divinitatea ca potenţialitate fenomenologică nelimitată și nedeterminată

Dezicându-se de speculaţia metafizică, Schleiermacher poate vorbi despre divinitate doar pe temeiuri existenţialist-fenomenologice. Teologia sa este o teologie „relaţională", care consideră divinul nu în sine, în natura sa ultimă, ci doar în modul în care acesta se arată experienţei umane.

Mai degrabă decât a fi o entitate substanţială, divinitatea reprezintă o posibilitate fenomenologică a individului și anume posibilitatea comprehensiunii întregului în trăirea pietăţii, în trăirea dependenţei absolute faţă de totalitate. Respingând speculaţia ontologică și adoptând drept principiu teologic fundamental principiul „întoarcerii la subiectul credinţei" (o versiune teologică a principiului epistemic omolog, propus de filosofia transcendentală a lui Kant)[1], Schleiermacher nici nu poate vorbi altfel despre divinitate decât în relaţie cu subiectul ce are parte de experienţa divinului.

Divinitatea reprezintă, pur și simplu, co-determinantul sentimentului/trăirii dependenţei absolute, obiectul faţă de care fiinţa umană se simte dependentă.[2] Divinitatea i se arată omului în mod nemijlocit, nefiind nevoie de niciun pas inferenţial pentru a se ajunge la existenţa sa.[3] A afirma existenţa divinităţii înseamnă a

---

[1] „Întoarcerea la subiectul credinţei" ca principiu fundamental al teologiei lui Schleiermacher, în Grenz&Olson 1992:46. Teologia lui Schleiermacher ca o mutaţie dinspre exterior către interior, ca o „interiorizare" a discursului teologic, în Curran 1994:230.

[2] Dumnezeu drept contraparte a sentimentului dependenţei absolute, în Proudfoot 2010:32-33; ca obiect intenţional al conștiinţei dependenţei absolute, în Adams 2005:37. O discuţie critică asupra corelatului sentimentului dependenţei absolute, care ar putea fi și altceva decât divinul, în Williams 1973:442-447.

[3] *The Christian Faith,* §4, pp.16-18*;* Williams 2003:758; Verkamp 2008:183, Cross 1911:122,154-155. Dumnezeu drept contraparte a sentimentului de-

afirma posibilitatea experimentării Universului ca totalitate iar această afirmaţie este întemeiată în intuiţia unităţii universale, în participarea directă la această unitate cosmică în trăirea pietăţii. Problema existenţei divinului nu este atât o problemă a reflecţiei metafizice, ci una fenomenologică, divinitatea revelându-i-se omului în mod direct, în trăirea religioasă.[1]

> Aşadar, acest sentiment al dependenţei absolute .... este un element universal al vieţii. În cazul sistemului doctrinar, realizarea acestui lucru substituie pe de-a-ntregul toate aşa-zisele argumente pentru existenţa lui Dumnezeu.[2]

Chiar dacă, în sine, divinitatea ar putea avea și o identitate ontologică, tot ceea ce poate face teologia este să prezinte divinul sub aspectele sale fenomenologice. Experienţa divinităţii reprezintă intuiţia trans-individuală a dependenţei fiinţei faţă de un întreg mai larg decât ea însăși, atotcuprinzător. Divinul teologiei nu reprezintă atât o entitate cât o direcţie fenomenologică a individului, posibilitatea expansiunii sale cosmice în trăirea pietăţii.

Schleiermacher definește divinitatea în mod minimal, drept acel *„woher”* („de unde”, „de la cine”, „faţă de ce”) asociat trăirii dependenţei absolute[3]; Dumnezeu este, în cel mai simplu mod cu putinţă, totalitatea nedeterminată faţă de care fiinţa umană se simte dependentă în experienţa religioasă, contrapartea intenţională a experienţei pietăţii. Faptul că experienţa religioasă presupune doar trăirea dependenţei faţă de totalitate, însă nu și o reprezentare specifică a totalităţii, face imposibilă o descriere mai determinată a divinităţii. În mod minimal, divinitatea reprezintă întregul orga-

---

pendenţei absolute, ca intuiţie directă, imediată, și nu ca „obiect”, în Dupré 1964:106, Adams 2011:455, Smith 2008:297, Smith 2011:144, Brito 1992:195-196, Thornbury 1999:17. Cunoașterea divinului ca parte implicită a conștiinţei de sine, în Brito 1992:190-191.

[1] Argumentul „existenţialist” în favoarea existenţei divinităţii, Williams 1973:439; o abordare comparativistă între acest argument și argumentul ontologic al lui Anselm, în Williams 1973:447-454.

[2] *The Christian Faith in Outline,* §33, p.15

[3] *The Christian Faith,* §4, pp.16-18*;* Curran 1994:273.

nic, armonios, fără a se putea face vreo precizare cu privire la structura acestui întreg, la direcţia sa de evoluţie sau la sensul său.

Cunoașterea divinităţii își are originea în om, în experienţa sa religioasă care îi relevă în mod imediat dependenţa sa faţă de divin. Prin aceasta, Schleiermacher se detașează de teologiile tradiţionale, revelaţionale, care încep „de sus", de la existenţa și fiinţa lui Dumnezeu, prin a cărui revelaţie devine cu putinţă experienţa religioasă a omului. Schleiermacher începe însă „de jos", de la om și de la experienţele sale religioase, care se auto-validează prin caracterul lor imediat și evident și pe baza cărora se întemeiază cunoașterea divinului.[1] Presupoziţia metafizică a acestei abordări este existenţa unei conexiuni intime între om și divinitate; doar dacă divinul există, într-un fel sau altul, în om, este cu putinţă ca experienţa umană să îl reveleze.[2] Conform lui Schleiermacher, în calitatea sa de principiu, de spirit al armoniei universale, divinul este prezent pretutindeni în Universul pe care îl însufleţește și căruia îi dă sens și, implicit, el este de găsit și în om. Ceea ce îi rămâne omului de făcut este ca, prin introspecţie, prin cultivarea experienţei dependenţei absolute, să descopere, să trezească elementul divin care îl pătrunde și care îl pune într-o conexiune armonioasă cu totalitatea.

Teologiile tradiţionale sunt nevoite să înceapă „de sus", de la Dumnezeu și de la revelarea sa către om, întrucât aveau ca presupoziţie antropologică separaţia omului de Dumnezeu – sursa spiritualităţii. În felul acesta, religia nu se putea întemeia pornind de la interiorul omului, ci doar pe baza unui principiu exterior fiinţei umane.

Deși divinitatea i se arată fiinţei umane în mod nemijlocit în experienţa sa religioasă, Schleiermacher nu respinge preocupările intelectuale ce au ca obiect divinul, cum ar fi metafizica. Conform lui, metafizica ar avea ca sarcină reconcilierea unităţii divine, care

[1] Anterioritatea religiei faţă de Dumnezeu, în teologia procesului, în Nedu 2010:51-52.

[2] Experienţa naturală a divinului, la Schleiermacher, în Adams 2011:456, Thiel 1984:146, Smith 2011:143.

se arată în mod direct în experienţa religioasă, cu pluralitatea care se dezvăluie pe parcursul experienţei senzoriale. Așadar, metafizica nu ar avea rolul de a descoperi sau de a justifica existenţa divinului, ci doar de a stabili conexiuni între ceea ce i se relevă omului în mod direct, pe parcursul a diferite tipuri de experienţă.

I.3.ii. Divinitatea ca principiu al unităţii și armoniei cosmice

Iluminismul contestase reprezentarea divinităţii ca o fiinţă anume din Univers și reușise să impună ideea divinului ca principiu impersonal al Universului, chiar dacă acest principiu era considerat în moduri diferite în diversele sisteme filosofice ale epocii. Sub influenţa iluminismului, Schleiermacher se dezice de concepţia creștină tradiţională cu privire la divin, care înfăţișa divinitatea drept o fiinţă personală având trăsături specifice și voinţă proprie determinată. Reticent la abordările metafizice, el vede divinul în principal ca universalitate, ca totalitate a experienţei și nu ca temei ontologic al acesteia. Pietatea, definită ca dependenţă absolută faţă de Univers, dobândește valenţe *teo*-logice tocmai datorită identificării totalităţii cu divinitatea.

I se conferă totalităţii un statut divin întrucât aceasta este considerată în manieră organică și nu drept simpla însumare a multiplicităţii părţilor constituente ale Universului. Totalitatea devine astfel sistemul ultim, suprem, ce înglobează întreaga multiplicitate și la a cărei direcţie de evoluţie participă, în mod intrinsec, toate elementele Universului. Chiar dacă teologia lui Schleiermacher nu înaintează foarte mult pe „verticală", nu avansează foarte mult în analiza ontologică, totuși ea introduce un element important, un element puţin elaborat sau chiar necunoscut teologiei tradiţionale, și anume ideea de întreg organic. În această nouă calitate a sa, Universul este „viu", „însufleţit", este caracterizat de o direcţie de evoluţie, are un sens, chiar dacă acestea îi rămân în bună măsură necunoscute minţii umane.

Universul organic este mai mult decât suma elementelor sale componente, mai mult decât produsul accidental al însumării acestora. Spre deosebire de materialismul radical, care vede în

Univers un conglomerat de sisteme fizice ce interacţionează în mod contingent, pe baza unor principii mecanice, teologia lui Schleiermacher consideră totalitatea drept însăși raţiunea de a fi a părţilor componente. Totalitatea este supraordonată părţilor așa cum organismul este supraordonat și reprezintă raţiunea de a fi a elementelor sale componente. Prin aceasta, Schleiermacher se distanţează de filosofia mecanicist-materialistă, care nu vede în Univers alte forţe decât cele ale părţilor componente participante la întreg. Schleiermacher poate vorbi despre o „curgere" a Universului, despre o direcţie de evoluţie a sa, la care participă toate mecanismele naturii și căreia, în ultimă instanţă, îi sunt subordonate toate forţele naturale.[1]

Forţa *teo*-logică a sistemului filosofic al lui Schleiermacher este fundamentată tocmai în această natură organică a Universului și în existenţa unei direcţii de evoluţie holistă. Altfel, sistemul lui Schleiermacher ar fi fost doar o formă de fizicalism deghizat în teologie; doar o totalitate care este și altceva decât suma accidentală a părţilor componente poate ridica doctrina lui Schleiermacher la rangul de *teologie*.

Schleiermacher nu încearcă o reducţie ontologică a totalităţii la o eventuală „substanţă divină"; mai degrabă, el se mulţumește să considere totalitatea drept un aspect al divinităţii iar investigaţia sa asupra naturii divine se oprește aici, neîncercându-se o reducere a totalităţii la un nivel ontologic încă și mai fundamental.[2] Abordarea este în mare măsură empiric-existenţialistă, prin aceea că nu se încearcă surprinderea divinului în aspectele sale ultime ci în modurile în care se arată la nivel empiric sau la nivelul experienţei umane. Pentru Schleiermacher, este suficient faptul că divinul reprezintă experienţa ca ansamblu, ca un tot unitar; drept urmare, pentru un om, orientarea către divin implică considerarea

---

[1] Universul ca întreg viu, organic, la a cărui „viaţă", flux, participă toate elementele sale componente, în Nassar 2006:820-821. Diferenţa dintre unitatea organică și determinismul mecanic, în Smith 2011:144. Perspectiva organică asupra Universului, în teologia procesului, în Nedu 2010:13-14.

[2] Existenţa divinului la nivelul imanenţei și apropierea dintre această filosofie și panteism, în Hamilton 1964:35.

experienţei ca ansamblu, depășindu-se separaţiile operate în mod curent. Un eventual substrat care ar reprezenta temeiul ontologic al unităţii experienţei ar putea fi descoperit doar prin speculaţie metafizică, fiind puţin probabil ca acest substrat să se regăsească în vreun fel la nivelul experienţei umane obișnuite și, ca atare, Schleiermacher este puţin preocupat de acest aspect.[1]

Această abordare refractară la ontologic și orientată asupra empiricului îl îndreptăţește pe Schleiermacher să se refere la divin în primul rând ca totalitate a experienţei, ca totalitate armonioasă a Universului.[2] De altfel, în scrierile sale timpurii, el chiar a evitat folosirea termenului „Dumnezeu", referindu-se la divinitate prin termeni impersonali, gen „Totalitate", „Întreg", „Univers", „Infinit". Abia în scrierile din a doua parte a vieţii a început să vorbească și despre „Dumnezeu", considerat însă mai degrabă ca un principiu intrinsec Universului, ce conferă unitate acestuia.[3]

Teologia lui Schleiermacher poate fi cel mai precis subsumată panenteismului, doctrina potrivit căreia Universul există *în* Dumnezeu, reprezintă un aspect al divinităţii, „natura derivată" a divinului, în termenii teologiei procesului.[4] De asemenea, poziţia lui se apropie destul de mult de panteism, deși Schleiermacher se ferește să își desemneze sistemul teologic ca atare, probabil tocmai din cauza rezonanţei ontologice a termenului.[5] În repetate rânduri este menţionat în mod apreciativ Spinoza, făcându-se referire la con-

[1] Imposibilitatea de a separa divinul de lume, în Cooper 2006:84.

[2] *On Religion*, p.7,45,93.

[3] Leuba 1901:220. Considerarea divinităţii ca fiind și altceva decât Universul, decât totalitatea manifestării, în *Der Christliche Glaube* (1830-1831), în Cooper 2006:84.

[4] Schleiermacher nu își desemnează niciodată propriul sistem teologic drept o formă de panenteism întrucât în epoca sa termenul încă nu intrase în limbajul filosofic. Panenteismul ca filosofie mai adecvată pentru a descrie teologia lui Schleiermacher decât panteismul, în Cooper 2006:86. O prezentare istorică a panenteismului în filosofia europeană, în Cooper, 2006. Panenteismul, în formulările sale din teologia procesului, în Nedu 2010:27.

[5] Similitudinile și diferenţele dintre panteism și teologia lui Schleiermacher, în Hamilton 1964:35, Cramaussel 1908:43-44,49. Aprecierea lui Schleiermacher faţă de non-separaţia panteistă între lume și Dumnezeu, în Cooper 2006:83.

cepţia sa despre Dumnezeu ca Spirit al Universului, ca principiu al armoniei cosmice, deși Schleiermacher își manifestă și anumite rezerve faţă de considerarea lui Dumnezeu ca substanţă unică.[1] Poate că și mai apropiat de teologia sa este Hegel (deși, în privinţa metodelor teologice ale celor doi, există diferenţe semnificative), al cărui Spirit se obiectivează la nivelul Universului, reprezentând principiul devenirii cosmice, raţiunea acestui proces dialectic.[2]

Diferenţa dintre panteism și panenteism este aceea că panenteismul este caracterizat de o anumită non-determinaţie, non-delimitare metafizică, lăsând loc și posibilităţii ca divinul să mai însemne și altceva decât Universul, însă, de regulă, fără a se specula prea mult asupra naturii transcendente a divinităţii. Atât în panteism cât și în panenteism se accentuează asupra divinităţii Universului și se neagă dualismul lume-Dumnezeu, creatură-creator, al teologiei tradiţionale. Atât panteismul cât și panenteismul resping posibilitatea disocierii între Univers și divinitate; pentru panenteism, Universul reprezintă unul din aspectele divinităţii și tocmai în acest sens Universul este *în* Dumnezeu.[3]

Considerându-l pe Dumnezeu drept principiu unificator al Universului, Schleiermacher accentuează asupra aspectului activ, empiric, al divinităţii, metoda sa teologică fiind astfel una modernă, mai apropiată de scientismul iluminist decât de speculaţia metafizică a teologiei tradiţionale, care acorda preferinţă aspectului pasiv, substanţial, al divinităţii. Această perspectivă va fi amplu elaborată în secolul XX în teologia procesului, unde Universul este considerat drept „natura derivată" a lui Dumnezeu, devenirea Universului fiind un proces la care

[1] *On Religion*, p.40, 65. Teoria lui Spinoza, despre Dumnezeu ca substanţă absolută, în Spinoza, *Etica*, Editura Știinţifică, București, 1967, pp.53-58. O analiză a relaţiei dintre sistemul lui Spinoza și cel al lui Schleiermacher, în Nassar 2006:812-814, 817-820. Panpsihismul lui Spinoza reflectat în teologia lui Schleiermacher, în Thornbury 1999:10. Teologia naturală a lui Schleiermacher ca și continuatoare a intuiţiei lui Spinoza referitoare la relaţia parte-întreg, în Smith 2011:144-145. Lumea, ca mod al lui Dumnezeu, în Thornbury 1999:10.

[2] McGiffert 1908:13.

[3] Imposibilitatea de a separa divinul de lume, în Munro 1903:198. Asocierea naturală, firească, dintre divinitate și Univers, în teologia procesului, Universul drept „corp al lui Dumnezeu", în Nedu 2010:27-31.

divinitatea însăși participă și nu ceva exterior acesteia, ca în teologia tradiţională.[1]

Această perspectivă asupra divinităţii înlătură orice posibilitate de a considera divinitatea drept o entitate întrucât, prin însăși natura sa, o entitate presupune determinaţie, limitaţie. Mai mult decât atât, implică imposibilitatea de a descrie divinitatea în vreun mod determinat; divinul reprezintă, pur și simplu, totalitatea armonioasă, infinitul nedeterminat.[2] Caracteristicile pe care, în mod tradiţional, teologii i le atribuie divinităţii nu sunt neapărat false ci ele se referă mai degrabă la modul în care totalitatea se arată fiinţei umane în trăirile sale religioase (de experimentare a dependenţei absolute) și nu la natura însăși a divinităţii.[3]

I.3.iii. Divinitatea intrinsecă a Universului

Identificarea Universului cu divinitatea sau măcar cu un aspect al acesteia îi conferă Cosmosului un statut mult diferit de cel pe care i-l atribuie teologia tradiţională, elaborată pe baza unei viziuni duale cu privire la Dumnezeu și lume. În teologia lui Schleiermacher, per ansamblu, lumea nu mai este rea, căzută, ci reprezintă un aspect al divinităţii. Dinamica universală are un sens divin, nereprezentând, ca în teologia tradiţională, un proces scăpat de sub controlul providenţial al lui Dumnezeu ca urmare a păcatului originar și care are nevoie de o intervenţie specială a lui Dumnezeu pentru a fi restaurată. Raţiunea de a fi a Universului ţine de divinitate și astfel, considerat în ansamblul său, Universul este perfect.[4]

[1] Relaţia corelativă dintre Dumnezeu și lume, în Harvey 1962:162-163. Universul ca „natură derivată" a lui Dumnezeu, în teologia procesului, în Nedu 2010:23-27, Muntean 1997:39-41. Divinitatea ca Spirit al lumii, în opoziţie cu interpretarea tradiţională, în care divinul apare drept Creator, și diferenţa dintre divinitatea imanentă a lui Schleiermacher și Dumnezeul transcendent, din teologia tradiţională, în McGiffert 1930:367. Dumnezeul naturalist și viziunea cu tentă panteistă a lui Schleiermacher, în evaluarea critică a lui E. Brunner, în McGiffert 1930:366-367.

[2] *On Religion*, p.83. Divinul ca unitate absolută, imposibil de delimitat, în Thilly 1913:16.

[3] *On Religion*, p.94.

[4] *On Religion*, p.77. Universul ca „expresie" necesară a naturii divine, în Cooper 2006:85.

Schleiermacher elimină categoria „erorii ontologice”, a „căderii” din teologie. Tot ceea ce se întâmplă în Univers reprezintă parte a unui întreg divin, componentă a unei armonii divine. Prin dualismul său insurmontabil dintre păcat și divin, teologia tradiţională altera universalitatea și perfecţiunea divinităţii; în universul teologiei eclezi-astice exista și ceva scăpat de sub controlul divin, ceva care, prin natu-ra sa ireductibilă, se opunea divinului. Perspectiva panenteistă a lui Schleiermacher elimină acest registru al răului iremediabil, restau-rând astfel perfecţiunea divinităţii.

Imperfecţiunea omului și sanctificarea sa doar în mod pro-gresiv, doar într-o anumită gradaţie, nu contravin perfecţiunii Universului, ci reprezintă aspecte dinamice ale acesteia. La un se-col după Schleiermacher, teologia procesului va înfăţișa perfecţi-unea divină nu ca pe o perfecţiune statică, ci ca armonia unui proces. Această poziţie este prefigurată în sistemul lui Schleier-macher, unde condiţia imperfectă, păcătoasă, a omului și restaurarea sa nu instanţiază o eventuală „greșeală”, „eroare”, „cădere”, și repa-raţia ulterioară a acesteia, ci un proces întru totul divin. Păcatul și restaurarea reprezintă aspecte ale perfecţiunii dinamice a divinului. Păcatul nu se mai opune divinului, nu mai reprezintă o deviaţie de la armonia divină, un rău iremediabil, ci constituie un element component al acesteia. Armonia divină înglobează în dinamica sa desăvârșită păcatul și restaurarea, care astfel devin ele însele de o natură divină.

> Înţelepciunea divină este temeiul în virtutea căruia lumea, ca scenă a mântuirii, reprezintă totodată revelaţia absolută a Fiinţei Supreme şi, ca urmare, este *bună*.[1]

Teologia tradiţională imputa păcatul unui misterios act al li-bertăţii umane și îl considera ca fiind în mod esenţial divinului. Înglobând în mod armonios păcatul în divin, Schleiermacher îl poate considera pe Dumnezeu drept cauză a păcatului, reușind în felul acesta să restaureze universalitatea divină.

---

[1] *The Christian Faith in Outline,* §169, p.61.

> Atributele divine asociate conştiinţei păcatului, chiar şi datorită simplului fapt că mântuirea este condiţionată de păcat, pot fi stabilite doar dacă îl considerăm pe Dumnezeu şi drept autor al păcatului.[1]
> Întrucât nu putem avea niciodată conştiinţa harului fără a avea şi conştiinţa păcatului, suntem nevoiţi să afirmăm că existenţa păcatului, laolaltă cu harul, sunt stabilite pentru vieţile noastre de către Dumnezeu.[2]
> Ceea ce a fost afirmat cu privire la cauzalitatea divină în privinţa păcatului este valabil şi în privinţa răului, în virtutea conexiunii dintre rău şi păcat.[3]

Panenteismul lui Schleiermacher, în care întregul Univers există ca aspect al naturii divine, este penetrat de divin, respinge perspectiva tradiţională particularistă cu privire la relaţia dintre natural și divin. Teologia tradiţională care, într-o manieră arhaică, își reprezenta Universul și divinitatea ca entităţi distincte, considera că relaţionarea acestora s-ar produce în mod contingent, prin evenimente sau procese particulare. În gândirea religioasă tradiţională, teofaniile erau întotdeauna evenimente particulare, speciale, extra-ordinare; Schleiermacher generalizează teofania, extinzând-o la nivelul întregului Univers.

În religia tradiţională, legătura dintre natural și supranatural se realiza în special prin evenimente ale istoriei umane. Religiosul reprezenta o dimensiune a vieţii umane, fie ea la nivel individual sau colectiv. Universul fizic era deprivat de relevanţă religioasă, fiind considerat mai degrabă ca un mediu, ca un cadru neutru al evenimentelor și proceselor sacre. În teologia tradiţională, Cosmosul și legile sale erau disociate de sacru, de teleologia divină a realităţii. Sens divin avea doar existenţa umană și chiar și aceasta doar în anumite condiţii. Cosmosul reprezenta o scenă generală neutră în care, printr-o intervenţie particulară delimitată, se insera sensul, teleologia divină.

[1] *The Christian Faith,* §79, p.325.

[2] *The Christian Faith in Outline,* §80, p.35. Dumnezeu drept cauză a păcatului și a răului, discutat pe larg în *The Christian Faith,* §79-82, pp.325-340.

[3] *The Christian Faith in Outline,* §82, p.35.

Schleiermacher suprapune registrul sacrului peste cel al Cosmosului. Dinamica universală e divină, legile fizice reprezintă doar instanţieri particulare ale legii divine a armonizării cosmice. Cu nimic mai puţin decât omul, Universul fizic participă la dinamica și armonia divină. Se proclamă astfel divinitatea banalului, abolirea distincţiei dintre sacru și profan prin deplina fuziune a celor două categorii. Pan-spiritualismul lui Schleiermacher respinge perspectiva particularistă asupra relaţionării divinului cu Universul, în favoarea unei perspective universaliste. Legătura dintre cele două registre nu se mai realizează la nivelul unor puncte de contact particulare, privilegiate, din Univers, ci, în cel mai general mod cu putinţă, prin penetrarea universală a divinului în fizic.

Perspectiva panenteist-organică asupra realităţii nu permite alt tip de legătură între Univers și divinitate decât cea naturală, firească, principială. Nemaifiind loc pentru intervenţii libere, particulare, ale divinităţii, dacă există vreo legătură între divin și Univers, conexiunea lor nu putea fi decât una generală, universală, naturală. În generalitatea sa deplină, Universul participă la perfecţiunea divină, este pătruns de divin. Laolaltă, Universul și divinul formează un mecanism, un tot organic, a cărui funcţionare este reglementată prin legi, principii generale și nu prin decizii libere. Renunţând la reprezentarea teist-personalistă a divinităţii și la tot ceea ce implică aceasta, inclusiv la ideea de voinţă liberă a lui Dumnezeu, de „bunăvoinţă” divină, nu mai există nimic care să poată da seama de apariţia specialului, a particularului derogator de la ordinea firească, de la legiferările universale. Doar în libera decizie a unei divinităţi personale putea fi fundamentat particularul religios, specialul, extra-ordinarul.

Religia promovată de Schleiermacher este astfel o religie universalistă, înglobând în realitatea sa ineluctabilă, care nu depinde de opţiunea individuală, de un consimţământ deliberat, nu doar toate fiinţele umane, ci întregul Univers. Perspectiva sa pan-spiritualistă retează temeiurile metafizice ale oricărei forme de exclusivism religios. O abordare restrictivistă a religiei este posibilă doar în cazul în care conexiunea dintre divin și Univers se realizează deopotrivă

într-un mod restrictivist, la nivelul unor elemente privilegiate ale Universului, pe baza cărora se poate constitui o religie cu revendicări exclusiviste. Non-existenţa unor astfel de evenimente și generalizarea relaţiei dintre lume și divinitate fac imposibilă constituirea oricărei forme de exclusivism religios.

Schleiermacher aduce în sprijinul armoniei desăvârșite a Universului un număr de observaţii empirice. În primul rând, el remarcă faptul că investigaţia oricărei entităţi delimitate, a oricărui registru limitat de fenomene naturale, va scoate la iveală anomalii, iregularităţi, un aparent arbitrar în modul său de desfășurare. Însă acest arbitrar dispare de îndată ce entitatea sau fenomenul în cauză sunt interpretate într-un cadru mai larg, în care ceea ce anterior părea drept anomalie se integrează perfect într-o armonie de ordin superior. Această abordare este exemplificată prin cazul anomaliilor observate în orbitele anumitor corpuri cerești, care nu au invalidat armonia cosmică ci i-au determinat pe astronomi să își lărgească aria de observaţie și astfel să descopere noi corpuri cerești care dădeau seama de producerea aparentei iregularităţi. Noua perspectivă lărgită nu doar că a eliminat anomaliile constatate anterior dar a și revelat o armonie de ordin superior. Acest tip de raţionament poate fi aplicat oricăror fenomene din Univers, conducând întotdeauna către o armonie de un nivel tot mai ridicat și, în ultimă instanţă, la armonia desăvârșită a întregului.[1]

Extinderea perspectivei se poate realiza nu doar în plan spaţial, ci și în plan temporal; o instanţiere a acestui demers ar fi observaţia că moartea oricărei fiinţe dă ocazia unor alte forme de viaţă să se dezvolte și astfel moartea și nașterea sunt unificate într-un proces ciclic ce are drept subiect nu fiinţe individuale, ci viaţa, la nivel global. Ceea ce părea crud sau dramatic la nivel individual se arată drept parte a unei mari armonii globale.[2] În spiritul lui Hegel,

[1] *On Religion*, p.68. Unitatea și armonia de ordin superior a divinităţii, în Nassar 2006:819-820. Nivelurile armoniei cosmice explicate pe baza conceptului de „societate de ocazii" de diferite grade, în teologia procesului, în Nedu 2010:13.

[2] *On Religion*, p.69.

Schleiermacher consideră că procesul devenirii cosmice ia forma unei sinteze care îmbină într-un tot armonios ceea ce, dintr-o perspectivă limitată, pare a fi opoziţie, discordanţă, conflict.[1]

Universul are o natură organică, toate elementele sale componente găsindu-se într-o extrem de complexă interconexiune.[2] Dacă experienţa senzorială are menirea de a descoperi în principal părţile componente ale Universului, simţul religios, experienţa religioasă relevă tocmai această interconexiune și armonie desăvârșită a lor.[3] Tot ceea ce există în Univers se găsește la locul potrivit, într-o armonie cosmică care cel mai adesea îi scapă minţii umane. Insignifiantul reprezintă astfel mai degrabă o categorie a raţiunii umane, reflectând nu atât lipsa de importanţă la nivel cosmic cât eșecul minţii umane de a identifica în ce anume constă importanţa sa.[4]

I.3.iv. Răul ca perspectivă limitată

Problema răului este transferată de la nivelul cosmologic la cel fenomenologic-antropologic. Răul ţine doar de o anumită modalitate, specifică omului, de a percepe Universul și anume în moduri limitate, dependente de focalizarea pe care o induce ego-ul.[5] Limitaţia nu este doar spaţio-temporală, ci, în primul rând, existenţială. Limitaţia pe care fiinţa umană și-o auto-induce ia adeseori forma unei orientări univoce sau măcar predilecte asupra anumitor sectoare ale experienţei universale. În totalitatea sa, Universul este perfect, însă omul nu are perspectiva totalităţii, ci doar perspectiva limitată creată de personalitatea sa și, prin aceasta, perfecţiunea îi scapă, nereușind să sesizeze desăvârșirea întregului.

Schleiermacher asociază experienţa răului cu păcatul, punând găsirea răului în Univers pe seama condiţiei decăzute a omului.

---

1 *On Religion*, p.81.

2 *On Religion*, p.70. Universul ca organism, în Smith 2011:145. Conceptul de „organism”, așa cum a fost el elaborat de Schelling și preluat de Schleiermacher, în Foreman 1978:97-98.

3 *On Religion*, p.67.

4 *On Religion*, p.74.

5 *On Religion*, p.68.

> Întrucât păcatul este prezent în om, în lume, omul ajunge să identifice în lume cauze care în permanenţă se opun desfăşurării vieţii sale, iar acestea constituie răul.[1]

Drama umană constă în limitaţia sa; nu este vorba atât despre o alteraţie fundamentală a naturii, ca în teologia ecleziastică, cât despre o restrângere graduală a perfecţiunii naturale. Deși, în mod fundamental, natura umană își găsește sensul în participarea la întreg, omul își restrânge focalizarea asupra propriei individualităţi. Fiinţa umană caută împlinirea în condiţia personală, adică în ceva ce doar participă la o împlinire de ordin superior, cosmic, dar care, în sine, nu este perfect. Desăvârșirea poate fi găsită doar în complexa reţea de interconexiuni a Cosmosului, separaţia indusă de ego alterând implicit și perfecţiunea.[2]

Principala sursă a răului este orientarea existenţială determinată a omului, uni-focalizarea vieţii sale. Prin natura sa, fiinţa umană interacţionează cu Universul, își are sensul de a fi doar prin participarea la Univers. În actele de orientare existenţială determinată, ea ignoră legăturile cu Universul și își caută împlinirea în sectoare delimitate ale experienţei. Schleiermacher identifică un dublu eșec într-o astfel de situaţie: pe de o parte, fiinţa umană eșuează în a găsi împlinirea în domeniul limitat în care o caută, pe de alta, legăturile cu Universul, odată ignorate, în loc de a reprezenta premise ale armonizării, devin mai degrabă forţe contrare impulsurilor sale egoiste, care duc nu la integrarea sa în Cosmos ci la distrugerea sa ca individ.[3]

Situaţia poate fi descrisă în termeni foarte sugestivi ca o încercare a unei părţi minuscule dintr-un organism uriaș, având o direcţie de evoluţie clar determinată, de a-și găsi o cale proprie, un sens propriu, care face abstracţie de direcţia întregului. Șansele de izbândă ale părţii componente ce iniţiază un asemenea demers sunt

[1] *The Christian Faith,* §75, p.315.

[2] Perspectiva limitată indusă de identificarea cu personalitatea psiho-corporală drept sursă a răului, în Mariña 2008:213.

[3] *On Religion*, p.85. O fenomenologie a răului, fundamentat în adoptarea perspectivei delimitate a sinelui individual, în Mariña 2005:63-164.

nule în fața forței cosmice la care Schleiermacher se referă în termeni de „destin”.[1]

Remediul la drama umană este ca viața omului, deși limitată prin caracterul său personal, să se desfășoare în perspectiva universalului, a Infinitului. Acționând în moduri determinate într-un domeniu determinat, ființa umană trebuie totuși să se lase absorbită în Infinit, în Totalitate, să își aducă aportul său limitat la desfășurarea amplului proces cosmic.[2] Voința individuală trebuie subsumată „fluxului etern al lumii” și, prin participarea la acest flux, omul se împărtășește din perfecțiunea cosmică.[3]

Forța fluxului universal al Cosmosului, la care Schleiermacher se referă folosind termenul de „destin”, nu poate fi contracarată de forțele adesea lipsite de armonie ale indivizilor umani. Tocmai în aceasta constă nota optimist-triumfătoare a mesajelor religioase, în faptul că forța ce animă devenirea armonioasă a Cosmosului nu este în niciun fel deturnată de răul și lipsa de armonie a omului. Victoria finală a binelui asupra răului reprezintă o temă importantă a majorității religiilor; Schleiermacher vede în această propovăduire o exprimare antropomorfizată, personificată, a ideii că procesul desfășurării armoniei cosmice se derulează în mod implacabil, că maleficitatea indusă de ego-ul uman în Univers reprezintă doar un accident temporar.

În teologia ecleziastică, problema răului era explicată pe baza unei ontologii dualiste, care trasa o dihotomie destul de radicală între două registre ale realității, cel al imanenței corupte și cel al perfecțiunii transcendente. Gândirea creștină tradițională, cedând în fața imperfecțiunii vieții, a refuzat să accepte perfecțiunea Universului, a proclamat lumea drept un registru corupt în mod iremediabil și, în consecință, a văzut restaurarea omului ca o „salvare” din acest plan către planul desăvârșirii transcendente. Ieșirea din lumea decăzută nu se putea realiza pe cale naturală și, drept urmare, creștinismul ecleziastic a căutat o ieșire „magică” din acest plan,

[1] *On Religion*, pp.77-78.
[2] *On Religion*, p.86.
[3] *On Religion*, p.78.

care a și fost găsită în intervenţia salvatoare a lui Christos și în răspunsul dat de om acesteia, „prin credinţă". Abordarea dualistă a realităţii și speranţa într-o evadare „magică" către sfera desăvârșirii sunt frecvent întâlnite în religiile tradiţionale, mai ales în cele apărute în zona Orientului Mijlociu, doar procedurile prin care urma să se realizeze „saltul magic" variind. Alături de „credinţa" în salvarea oferită de un mântuitor, ritualurile sau iniţierile transfiguratoare, sau speranţa într-o evadare postumă în sfera perfecţiunii întruchipau elementul „miraculos" prin care adepţii acelor religii își așteptau propria desăvârșire.

I.4. Religia ca redescoperire a divinităţii imanenţei

I.4.i. Spiritualizarea imanenţei și „verticalizarea" escatologiei

Experienţa religioasă propusă de Schleiermacher este de tip integrativ; ceea ce se propovăduiește nu este atât un nou mod determinat de viaţă cât trezirea conștiinţei unităţii și armoniei cosmice, înţelegerea vieţii personale ca fiind integrată în această armonie de ordin superior. Schleiermacher nu propune un program de „sfinţire" personală; perspectiva individuală limitată este, prin însăși natura sa determinată, opusă religiei. Perfecţiunea, desăvârșirea aparţin doar Universului ca întreg iar tot ceea ce poate face omul este să ia parte la acestea, să și le însușească. Ceea ce se propovăduiește este integrarea persoanei în armonia și unitatea universală. Omul nu își croiește un sens în el însuși, întrucât natura sa limitată dar totodată expusă nelimitatului îl împiedică să realizeze ceva stabil, desăvârșit. Doar Universul, în dinamica sa, este desăvârșit și perfect armonios iar „vestea cea bună" pe care i-o transmite Schleiermacher omului este aceea că el participă la armonia universală, al cărei principiu este divinitatea însăși. Integrarea în această armonie echivalează cu salvarea, cu îndumnezeirea.

Se poate considera că Schleiermacher naturalizează Evanghelia, mesajul religios optimist al creștinismului. Interpretat de doctrina ecleziastică ca proclamare a iertării păcatelor de către un Dumnezeu personal prin misterioasa eficacitate „magică" a morţii sacrificiale a lui Isus, acest mesaj mult prea încărcat de mitologic contravine spiritului scientist-naturalist al lui Schleiermacher. În loc de a mai propovădui acţiunea voluntară salvatoare a unui Dumnezeu personal, Schleiermacher vorbește despre armonia divină și totodată naturală a Universului la care, în mod fundamental, este racordată orice fiinţă. Esenţa triumfător-pozitivă a mesajului și perspectiva optimistă asupra destinului uman este menţinută în ambele formulări, atâta doar că ceea ce doctrina tradiţională pune pe seama unei intervenţii supranaturale a unui misterios Dumne-

zeu, Schleiermacher, în spirit raţionalist-iluminist, atribuie armoniei implacabile a modului de funcţionare a organismului divin care este Universul.

Idealul soteriologic încetează a mai fi obiectul unei promisiuni escatologice (dobândirea Împărăţiei lui Dumnezeu după moarte), devenind însăși starea prezentă, trăită însă în lumina armoniei universale a cărei parte integrantă este. Imanentul încetează a mai fi rău, păcătos, corupt și nu mai este considerat în opoziţie cu sfinţenia transcendentă. Caracterul malefic atribuit imanenţei era doar o iluzie datorată incapacităţii de a sesiza rolul său în cadrul întregului. Perceperea în izolare a unui anumit registru al imanenţei îl arată pe acesta ca fiind de o natură coruptă tocmai deoarece conexiunile sale cu întregul armonios erau pierdute din vedere. Însă, văzut ca parte a unităţii cosmice, imanentul devine impregnat de divinitate.

Înlocuind perspectiva individualului cu cea a totalităţii, viaţa umană, sub toate aspectele ei, se arată ca o lucrare a divinităţii, ca fiind pătrunsă de divinitate.[1] Religiosul copleșește întreaga viaţă umană, sentimentul dependenţei absolute însoţind întreaga experienţă senzorială, întrepătrunzându-se cu oricare din formele acesteia.[2]

Integrarea în armonia universală conduce la o atitudine existenţială de acceptare a realităţii, a naturalului, la o atitudine de receptivitate împăcată, care substituie căutarea tensionată și frământată a celui ce are ca reper existenţial individualitatea. Schleiermacher merge până într-acolo încât sugerează că atitudinea încrâncenată și ambiţioasă atât de specifică condiţiei umane ar trebui să lase loc unei atitudini marcate de naturaleţe, de abandonare împăcată în faţa cursului firesc al naturii. Spre deosebire de teologia tradiţională, ce adoptă o poziţie „combativă" faţă de natural, și care vedea salvarea în „împotrivirea până la sânge" faţă de

---

[1] *On Religion*, p.56,142,208. Spiritualizarea întregii imanenţe, prin intuiţia religioasă, în Nassar 2006:825.

[2] *The Christian Faith*, §4, p. 11. Trăirea religioasă ca „muzică sacră" ce învăluie întreaga viaţă umană, în Brito 1992:188,193, Crossley 2006:588. Perspectiva holistă asupra vieţii conștiente a omului, în Hollands 1906:295. Psihologia lui Schleiermacher, în Brito 1993:31-37.

ceea ce e omenesc (Evrei 12:4), Schleiermacher propovăduiește divinitatea ce pătrunde naturalul și căreia omul trebuie să i se abandoneze. Valorile omenești încrâncenate, combative, sunt înlocuite de valorile firești ale naturalului impregnat de armonia divină. Schleiermacher găsește sprijin în favoarea poziţiei sale chiar în cuvintele lui Isus, care el însuși a dat drept exemplu naturaleţea și integrarea spontană în cursul evenimentelor, de care dă dovadă lumea vegetală și cea animală: „Uitaţi-vă la păsările cerului: ele nici nu seamănă, nici nu seceră și nici nu strâng nimic în grânare; și Tatăl vostru cel ceresc le hrănește… Și de ce vă îngrijoraţi de îmbrăcăminte? Luaţi seama cum cresc crinii de pe câmp: ei nici nu torc, nici nu ţes; totuși vă spun că nici Solomon, în toată slava lui, nu s-a îmbrăcat ca unul dintre aceștia" (Matei 6:26, 28-29).[1]

Eternitatea Universului se derulează în timp, orice moment reprezentând o etapă a acestei veșnicii. Veșnicia este prezentă în orice moment temporal, în orice stare a Universului; viaţa veșnică nu mai reprezintă o stare viitoare în care egoul s-ar perpetua fără întrerupere, ci este eternitatea dinamică a Universului. Propovăduind trăirea eternităţii în prezent, Schleiermacher scoate în evidenţă încărcătura divină a oricărei etape din derularea cronologică a Universului. Îndumnezeirea nu mai ţine exclusiv de viitor, focalizarea către o salvare escatologică nefăcând altceva decât să tergiverseze trăirea religioasă. În experienţa religioasă, focalizarea este asupra a ceea ce este cel mai la îndemână individului și anume starea prezentă, care e percepută ca fiind întrepătrunsă de divin, ca reprezentând o etapă din derularea cronologică a divinităţii.

> A fi una cu Infinitul în mijlocul finitudinii şi a fi veşnic în orice moment, acesta este sensul spiritual al „vieţii veşnice".[2]

Și, prin extrapolare, se poate considera că sensul spiritualităţii, în genere, este de a percepe divinul în mijlocul imanentului.

---

1 *On Religion*, pp.69-70.
2 *On Religion*, p.101.

Schleiermacher transpune în planul imanenţei, al actualului, toate categoriile soteriologice și escatologice ale teologiei tradiţionale. Salvarea, viaţa veșnică, Împărăţia lui Dumnezeu nu mai ţin de un plan escatologic viitor, ci sunt întruchipate de momentul prezent, de starea actuală a Universului, înţelese ca făcând parte din armonia universală.[1]

Această abordare „verticalizează" escatologia în sensul că salvarea, dimensiunea escatologică, nu mai ţine de o etapă cronologică (postumă, în cazul escatologiei individuale), de o desfășurare „pe orizontală" a lucrurilor, cum se considera în teologia tradiţională, ci constituie permanente potenţialităţi ce îi stau înainte subiectului care, pentru a le actualiza, nu trebuie decât să își ridice perspectiva de la nivelul profan al individualităţii la cel divin al totalităţii.

I.4.ii. Critica escatologiei personale

Un element important al teologiei tradiţionale pe care Schleiermacher îl denunţă ca fiind arhaic, ca ţinând de o reprezentare mitologică a Universului, este abordarea personalistă, cu înclinaţii spre antropomorfizare. De regulă, teologia ecleziastică a manifestat un respect deosebit faţă de conceptul de „persoană", acesta jucând un rol foarte important chiar și în discutarea naturii lui Dumnezeu; toate cele trei ipostasuri ale Trinităţii, inclusiv Duhul Sfânt, erau considerate ca având o natură personală. În condiţiile în care identitatea personală era ridicată în registrul metafizic al divinului, era cât se poate de firesc ca ea să joace un rol la fel de important și în alte domenii ale teologiei.

Escatologia tradiţională vede salvarea ca pe o transformare a condiţiei personale, dintr-o personalitate perisabilă și stăpânită de păcat, într-una nemuritoare și totodată spiritualizată, îndumnezeită. Chiar și așa, pasul escatologic, de trecere de la condiţia păcătoasă pierdută la cea mântuită, nu afectează cu nimic identitatea personală a celui salvat.

[1] Caracterul neo-platonic al escatologiei lui Schleiermacher, în Cooper 2006:82.

Se poate considera că în metafizica creștină tradiţională, condiţia personală joacă un rol fundamental; identitatea personală reprezintă un dat ireductibil, atât în cazul naturii divine, sub toate ipostasurile sale, cât și în cazul naturii umane, sub toate formele sale de existenţă. Persoana *(prosopon)* constituia astfel o unitate ontologică esenţială, deţinând un rol decisiv atât în constituirea Universului cât și a naturii divine.

Schleiermacher contestă însă acest element atât de important al metafizicii creștine tradiţionale, considerându-l drept o intruziune a perspectivei simţului comun într-o investigaţie de tip filosofic. Perspectiva personalistă trădează o mentalitate arhaică, care își explică Universul pe baza elementelor cu care mintea umană este în cea mai mare măsură familiarizată. În felul acesta, o realitate terestră și anume condiţia personală este ridicată la rang divin, divinitatea fiind considerată ca având o identitate personală în majoritatea religiilor antice, și este extrapolată dincolo de limitele vieţii pământești în explicitarea condiţiei umane.

Doctrina creștină tradiţională consideră viaţa de apoi și condiţia mântuită drept perpetuări ale personalităţii, chiar dacă în forme diferite de cele terestre. Acestei perspective escatologice i se impută faptul că și-ar avea originile într-o aspiraţie umană cât se poate de egoistă și de profană, care nu doar că nu conţine nimic religios, dar chiar se opune abordării religioase. Doctrina ecleziastică prezintă viaţa veșnică ca pe o subzistenţă a egoului dincolo de limitele morţii; sub o aparenţă religioasă, acest ideal se opune de fapt religiosului, integrării individualului în totalitate, oferindu-i omului o speranţă meschină de a continua să existe ca fiinţă individuală, rupt de armonia universală, chiar și după moarte. Viaţa de după moarte, viaţa veșnică, așa cum este aceasta înfăţișată în teologia tradiţională, nu reprezintă altceva decât, pur și simplu, o perpetuare a limitaţiilor conferite de natura individuală dincolo de moarte. Nu este vorba despre o eliberare de păcat, ci, din contră, despre o perpetuare a păcatului.

Perspectiva morţii pune fiinţa individuală faţă în faţă cu universalul, cu Cosmosul, cu iminenta anihilare a individualităţii, cu disoluţia acesteia în Univers. În loc de a conștientiza pe deplin

destinul „cosmic" al individului și a-l trezi pe om la adevărata sa natură, prin modul în care concepe viaţa de apoi, doctrina ecleziastică nu doar că nu eliberează fiinţa umană din starea sa ignorantă, limitată, dar chiar îi dă o speranţă – și încă una himerică – că această stare meschină dar atât de familiară ei s-ar putea continua și după moarte. Teologia ajunge astfel să se racordeze la interesele profane ale omului, să se pună în slujba acestora, oferind speranţă acelora care „sunt neliniștiţi în privinţa modului în care și-ar putea lua cu ei această [personalitate] dincolo de viaţa de aici și a căror năzuinţă supremă este de a avea niște mădulare mai rezistente și o perspectivă un pic mai lungă".[1]

Escatologia tradiţională nu oferă omului atât perspectiva unei noi condiţii, cât speranţa continuării condiţiei lumești după moarte, prin aceasta delimitându-se de religios și fiind subjugată slăbiciunii și egoului uman. Paradoxal, perspectiva pe care doctrina ecleziastică tradiţională o pune în faţa omului este cea a unei păcătoșenii fără de sfârșit, căreia nici măcar moartea nu îi mai pune capăt, o separaţie veșnică de armonia universală. Religia, prin natura ei, se opune individualităţii și astfel o speranţă religioasă nu poate niciodată să ia forma menţinerii condiţiei individuale.[2]

Schleiermacher vede în această poziţie a teologiei tradiţionale o opoziţie făţișă faţă de mesajul propovăduit de Christos, care a exaltat nu viaţa individuală, ci integrarea ei în totalitate, racordarea ei la Cosmos. „Pentru că oricine va vrea să-și scape viaţa o va pierde; dar oricine își va pierde viaţa pentru Mine o va câștiga." (Matei 16:25,10:39; Luca 9:27,17:33). Creștinismul ecleziastic promite perpetuarea tocmai acelei vieţi despre care Isus a spus că nu poate fi păstrată.[3]

---

[1] *On Religion*, p.100.

[2] *On Religion*, p.117. Critica escatologiei personaliste tradiţionale, în Selbie 1913:49-50, Cramaussel 1908:87. Atitudinea rezervată, agnostică chiar, cu privire la un eventual destin individual postum, în Pedersen 2011:350-351. Aspecte doctrinare ale teologiei lui Schleiermacher care ar fi cerut un plus de explicitare cu privire la condiţia individuală postumă, în Pedersen 2011:356-357.

[3] *On Religion*, p.100.

Viaţa veșnică, salvarea, Împărăţia lui Dumnezeu ar reprezenta nu atât prelungiri ale unor situaţii umane dincolo de moarte cât, mai degrabă, participarea individualului la eternitatea, armonia și perfecţiunea întregului.[1] Ca ideal religios, viaţa veșnică în Împărăţia Cerurilor nu înseamnă altceva decât deplina cultivarea a trăirii religioase, adică a sentimentului dependenţei absolute. Omul salvat, care a primit viaţa veșnică, este acela care și-a conștientizat pe deplin dependenţa faţă de Cosmos, care s-a integrat în armonia universală și care astfel își apropriază veșnicia și perfecţiunea Universului. Nu este vorba despre o veșnicie și o salvare care i-ar fi conferite individului - individul, prin însăși natura sa, opunându-se acestora -, ci despre participarea și dizolvarea individului în veșnicia și perfecţiunea Universului. Acest ideal chiar reprezintă eliberarea de moarte, de egoul muritor, și dobândirea veșniciei Universului.[2]

Această abordare diminuează considerabil rolul condiţiei personale în explicitarea Universului. Persoana încetează a mai reprezenta un element metafizic fundamental, ireductibil și devine doar o etapă dintr-un proces cosmic mult mai amplu. Sensul nu mai este de găsit la nivelul persoanei, nu mai poate fi explicat în principal prin apelul la mecanisme personale (un Dumnezeu *personal* care *judecă*, *iubește*, *decide* salvarea și un om care *crede*), acestea fiind doar aspecte prin care se derulează un proces universal mult mai vast, care totodată este cel care conferă sens tuturor părţilor și etapelor sale constituente.

Perpetuarea condiţiei personale dincolo de moarte reprezenta condiţia fundamentală pentru toate doctrinele escatologiei individuale tradiţionale; negând această idee, Schleiermacher respinge totodată doctrine cum ar fi cea a Judecăţii de Apoi, a răsplăţii sau a damnării postume.

[1] Imortalitatea ca disoluţie a sinelui individual în Univers, în Nassar 2006:839.

[2] O poziţie asemănătoare cu cea a lui Schleiermacher este de găsit în teologia procesului, unde salvarea înseamnă dobândirea „imortalităţii obiective" prin integrarea în Univers, în „natura derivată" a lui Dumnezeu. Vezi Nedu 2010:25.

I.4.iii. Experienţa religioasă ca receptivitate în faţa fluxului Universului

Definind pietatea, trăirea religioasă, Schleiermacher atrage atenţia că aceasta este altceva decât cunoașterea sau decât acţiunea; religia este diferită atât faţă de dogmă cât și de moralitate.[1] Distincţia dintre religie și moralitate implică faptul că practica spirituală nu constă într-un efort de desăvârșire a personalităţii, a caracterului. Integrarea în armonia universală nu se face atât printr-un efort deliberat de armonizare cu direcţia de transformare a Cosmosului cât printr-un simplu abandon, printr-o atitudine pur receptivă, care sesizează armonia deja existentă.[2] Omul este în mod natural integrat în armonia cosmică iar ceea ce are de făcut nu este atât să favorizeze sau să desăvârșească această armonie, cât, mai degrabă, să o înţeleagă, să își trezească propria fiinţă la conștiinţa unităţii cosmice. Este vorba de un act de receptare și nu de creare. Omul nu poate contribui cu nimic la perfecţiunea dinamicii universale; în puterea lui stă doar să recepteze sau să ignore această armonie, prin limitarea la sinele individual.[3] Fiinţa umană este predispusă în mod natural la comprehensiunea unităţii cosmice; tot ceea ce trebuie să facă este să se deschidă, să lase experienţa pietăţii, sentimentul dependenţei absolute să se dezvolte în mod firesc în ea.

Acest tip de abordare naturalist-integratoare este cu totul inedită în istoria gândirii creștine întrucât, de regulă, creștinismul s-a raportat în mod critic la predispoziţiile naturale ale omului și ale mediului său. În mod tradiţional, mesajul creștin propovăduia „împotrivirea până la sânge" faţă de cursul natural al lucrurilor, fie că era vorba de natura umană sau de condiţia naturală a lumii, ambele considerate a fi intrinsec afectate de maleficitatea rezultată în urma Căderii.

Anulând dualismul Dumnezeu–lume și integrând Universul în divin, Schleiermacher redescoperă și caracterul divin al cursului

---

1 Distincţia dintre religie și acţiune, în Cramaussel 1908:79.

2 Religia ca abandonare pasivă faţă de cursul divin al Universului, în Nassar 2006:809,822-823, Dupré 1964:102.

3 *On Religion*, p.57; *The Christian Faith*, §4, pp. 13-14.

naturii și propovăduiește ca ideal soteriologic armonizarea cu acest flux universal. Curgerea Universului, considerată la nivel holist, devine forţa mântuitoare care substituie intervenţia voluntară și particulară a divinităţii, din teologia tradiţională. „Vestea bună", mesajul mântuitor constă din proclamarea existenţei acestui flux divin, echivalat de Schleiermacher cu „destinul", și a racordării naturale a omului la acest „destin" armonios al Universului.[1] Poziţia lui se apropie destul de mult de naturalismul daoist, care propunea ca ideal soteriologic tot împărtășirea omului din armonia firească a Universului, racordarea sa la cursul spontan al lucrurilor.

Puterea transformatoare a experienţei religioase se explică tocmai prin faptul că aceasta nu își are originea în om, ci în influenţa pe care Universul o exercită asupra omului. Așa se face că trăirea religioasă poate transforma o persoană care nu excela în nimic din cele profane dar care a avut deschiderea de a se lăsa în voia sentimentului dependenţei absolute într-un martir întru-totul dedicat menirii sale spirituale. Experienţa religioasă înseamnă a te lăsa pătruns de forţa Universului și, în acest sens, ea este independentă de capacităţile individului. Persoana funcţionează mai degrabă ca un receptacol care nu are altceva de făcut decât să se deschidă pentru a primi ceea ce-i parvine dinspre Univers.[2]

Întrucât forţa Universului este o forţă a întregului, experienţa religioasă implică o transmutaţie de la ego la totalitate, în diversele sale sfere. În felul acesta se realizează o asociere între religie și etică; pietatea face ca interesul egoist să fie substituit de interesul colectiv. Deși, în natura ei, pietatea este altceva decât acţiune, experienţa pietăţii induce activităţii umane o direcţie etică, ba chiar una ecologică.[3]

În felul acesta, experienţa religioasă transformă fiinţa umană la nivelul majorităţii structurilor sale. Dobândind o nouă forţă propulsoare în viaţă, omul suferă o transformare profundă a fiinţei

---

1 *On Religion*, p.78.

2 *On Religion*, p. 230. Etica religioasă a lui Schleiermacher, în Dole 2010a:115-117, Munro 1903:253-286.

3 *On Religion*, pp. 37-38. Implicaţiile etice ale experienţei religioase, în Adams 2011:459-460, Dupré 1964:102, Brito 1993:41-44.

sale. Accentul pus asupra dimensiunii etice a experienţei religioase în majoritatea tradiţiilor spirituale ale omenirii se explică tocmai prin această consecinţă pe care religia o induce asupra omului. Racordarea la armonia cosmică înseamnă totodată racordarea la fluxul universal, natural, al lucrurilor, eliberarea de încrâncenările egoului și deschiderea către totalitate. Fundamentată într-o simţire aparte, într-o trăire aparte, religia conduce și la adoptarea unei direcţii specifice în viaţă.

I.5. Dimensiunea socială a trăirii religioase

I.5.i. Simţul social ca trăire religioasă

Întrucât experienţei religioase îi este inerentă o deschidere globală a trăirii interioare, cultivarea ei la nivel exterior este caracterizată tot de o astfel de extindere. Expansiunea conștiinţei de la focalizarea individuală către universalul faţă de care, în experienţa religioasă, individul se simte dependent are drept prim corelat exterior simţul social. Prima etapă a manifestării experienţei religioase are loc la nivelul proxim al vieţii umane și anume cel social. Religia dă naștere în individ unei puternice conștiinţe sociale, comunitatea fiind primul nivel la care se extinde sentimentul unităţii și inter-dependenţei.[1] În felul acesta, altruismul, responsabilitatea socială reprezintă trăiri religioase contextualizate social.[2]

Tendinţa de constituire a unor comunităţi religioase bine închegate, ai căror membri dezvoltă puternice relaţii de fraternitate, universal constatată în cazul tuturor religiilor, nu reprezintă un accident, ci reprezintă un aspect esenţial al manifestării experienţei religioase.[3] Deschiderea către ceilalţi și asocierea cu aceștia reprezintă dimensiunea exterioară a trăirii religioase; în felul acesta, comuniunea religioasă reprezintă o componentă intrinsecă a experienţei religioase.

> În decursul manifestării sale, aspectul religios al conştiinţei de sine, asemenea oricărui alt element esenţial al naturii umane, conduce în mod necesar la părtăşie, la constituirea unei comunităţi.[4]

---

[1] *On Religion*, p.105,148. Umanitatea, comunitatea, ca primă etapă în expansiunea individului către Infinit, în Cramaussel 1908:74. Caracterul social al trăirii religioase ca rezultat al identificării infinitului la nivelul umanităţii, în Nassar 2006:831,838-840, Thilly 1913:17, Schwarz 2005:13. Natura relaţională a religiei și implicaţiile sociale ale acestui statut, în Kelsey 2003:12.

[2] Datoria socială, comunitară, ca sarcină religioasă, în *Selected Sermons*, p.201.

[3] Constituirea comunităţilor religioase pe baza trăirii religioase, în Gockel 2006:42. Comunitatea religioasă ca manifestare necesară a trăirii religioase, în Crouter 2005b:116, Cramaussel 1908:158-159.

[4] *The Christian Faith*, §6, p. 26.

> Toţi aceia care trăiesc în sfinţenie experimentează o pornire interioară de a deveni în permanenţă din ce în ce mai uniţi, în comuniune şi cooperare reciprocă...[1]

Mai mult decât atât, Schleiermacher identifică în conștiinţa rasială un imbold religios similar, de depășire a limitelor propriei persoane și de asociere cu semenii în vederea actualizării condiţiei unitare la care incită religiozitatea inerentă oricărei fiinţe umane.[2] Conștiinţa umanităţii nu ar reprezenta altceva decât conștiinţa religioasă în deplină exercitare a expansivităţii cosmice.[3]

Chiar și în formele sale banale, lipsite de amploare, solidaritatea inter-umană, empatizarea reprezintă modalităţi sub care se manifestă predispoziţia religioasă a omului. Comportamente relaţionale spontane, cum ar fi prietenia, ospitalitatea, solidaritatea familială au ca temei psihologic înclinaţia religioasă naturală a fiinţei umane, care se exprimă prin deschiderea către semeni. Aceste reacţii comportamentale cotidiene sunt precursoarele fraternităţii confesionale; grupul de prieteni sau familia reprezintă forma primară, neelaborată, a comunităţii religioase.[4] Schleiermacher merge până într-acolo încât să afirme că forma cea mai elementară a trăirii dependenţei absolute este sentimentul dependenţei de mamă pe care îl experimentează copilul și care, în banalitatea, spontaneitatea și naturaleţea sa, nu este fundamental diferit de coeziunea confesională.[5]

Această abordare naturalizează în foarte mare măsură religia, abolind distincţia tranșantă dintre comun, profan, pe de o parte, și extra-ordinarul religios, de cealaltă parte, din teologia tradiţională. Se afirmă existenţa unei continuităţi categoriale între experienţa cotidiană impregnată de relaţional și trăirea confesională; depen-

---

[1] *The Christian Faith*, §121, p. 560.

[2] *The Christian Faith*, §6, pp. 28-29.

[3] *The Christian Faith*, §60, pp. 245-246. Conștiinţa rasială, conștiinţa socială, ca aspecte ale conștiinţei religioase, în Hollands 1906:298,300-301. Conștiinţa de trib, de grup, ca forme primare ale religiei, în Hollands 1906:296-297.

[4] *The Christian Faith*, §7, p.31. Prietenia și ospitalitatea în calitate de comportament religios, în Hollands 1906:297-298.

[5] Hollands 1906:296-297.

denţa de totalitate, afirmată în moduri explicite în religiile confesionale, își găsește precursori în cele mai banale experienţe, cum ar fi relaţionarea empatică cu anturajul sau experienţa senzorială. Pan-spiritualismul lui Schleiermacher abolește prăpastia dintre sacru și profan; întrucât viaţa umană este, în natura sa ultimă, relaţională, desfășurându-se în dependenţă de mediu, ea este întotdeauna caracterizată de un anumit grad de spiritualitate. Totodată, este anulată posibilitatea „convertirii", a „nașterii din nou"; practica religioasă deliberată, confesională, nu reprezintă atât adaptarea unei noi direcţii și a unei noi perspective cât cultivarea disciplinată a unei tendinţe relaţionale naturale.

Relevantă în ceea ce privește asocierea dintre experienţa religioasă și conștiinţa socială este o originală interpretare pe care Schleiermacher o dă relatării biblice despre crearea omului. Atâta timp cât Adam a fost singurul om creat, el nu doar că a experimentat o stare de incompletitudine dar, mai mult decât atât, Schleiermacher susţine că în el simţul religios, al legăturii cu divinitatea, încă nu era trezit. Abia în momentul creării Evei, potenţialitatea uman-spirituală a lui Adam a ajuns desăvârșită. În Eva, el nu a găsit doar o împlinire a naturii sale umane, ci și deschiderea către universal. Odată cu Eva, Adam a descoperit conștiinţa comunitară, conștiinţa globală a umanităţii și, prin acest prim pas, el s-a trezit la conștiinţa unităţii cosmice, a început să răspundă chemării lui Dumnezeu. În umanitatea minimal constituită, Adam a descoperit universalul, divinul și acest lucru rămâne valabil pentru omul din toate timpurile.[1] Experienţa religioasă are nevoie de o ancoră în afara individului, în universal, iar omenirea reprezintă un prim pas indispensabil în dezvoltarea conștiinţei universale a oricărui individ. Nu poate exista trăire religioasă fără trezirea conștiinţei umanităţii.[2]

[1] *On Religion*, pp.71-72. Schleiermacher nu consideră relatarea din Geneza drept consemnare a unui fapt istoric, ci doar ca evocare metaforică a unor consideraţii antropologice general valabile cu privire la natura umană.

[2] Imposibilitatea unei vieţi creștine trăite în solitudine, în *Selected Sermons*, pp.208-209. Expansiunea socială ca expresie necesară a religiei, în Hollands 1906:298, Nassar 2006:830,833-835.

Tot în acest sens, se atrage atenţia asupra caracterului colectiv al salvării proclamate de creștinism, asupra faptului că venirea lui Christos a adus o nouă eră umanităţii înseși.[1] Tocmai de aceea, în creștinism, relaţia cu Christos este strâns legată de relaţia cu biserica (fie că prima o precede pe a doua – în cazul protestantismului, fie că a doua este anterioară celei dintâi – în cazul catolicismului), omul adoptându-l drept model pe Christos ca membru într-o comunitate spirituală.[2]

Tendinţa expansionistă a creștinismului este pusă tot pe seama conștiinţei unităţii globale care caută să îi aducă la trezire pe toţi aceia care sunt membri în această comunitate universală, însă fără a fi conștienţi de acest lucru.[3] Ba chiar, Schleiermacher reinterpretează conceptul de „Împărăţie a Cerurilor", respingându-i sensul escatologic tradiţional și conferindu-i un nou înţeles, de comuniune umană desăvârșită.[4]

Accentul pus asupra aspectelor sociale, inter-umane, ale trăirii religioase prefigurează teologia eliberării, care va vedea tocmai în aceste aspecte elementul central al creștinismului.

I.5.ii. Conștiinţa globală

Schleiermacher descrie experienţa religioasă în termenii unei expansiuni de tip aproape mistic, în care conștiinţa unităţii și armoniei, descoperită întâi de toate în experienţa interioară, se extinde, progresiv, la nivelul vieţii corporale, sociale și, tot mai departe, până la a cuprinde întregul Univers. Schleiermacher este reticent la speculaţii metafizice și astfel nu afirmă identificarea omului cu

---

[1] Statutul de creștin ca fiind indisolubil legat de apartenenţa la comunitatea religioasă, în Nimmo 2003:195.

[2] *The Christian Faith*, §24, pp. 104-106; §86, pp. 357-358. Pentru distincţia dintre modul în care comunitatea creștină se constituie în catolicism, respectiv în protestantism, vezi *The Christian Faith*, §24, pp. 105-106, Nimmo 2003:192.

[3] *The Christian Faith*, §115, pp. 532-533; §121, pp. 560-564. Expansivitatea creștinismului pusă în corelaţie cu atitudinea originală deschisă a creștinilor, gata să integreze pe adepţii oricărui sistem filosofic sau cosmologic în comunitatea lor, în Brandt 2011:22.

[4] Nassar 2006:839-840.

Universul pe parcursul experienţei religioase, însă el nu se dă în lături de la a afirma o reflexie a unităţii cosmice în conștiinţa individuală. Fiinţa umană descoperă în sine o armonie de nivel superior, care o racordează, o pune într-o intimă conexiune cu întregul Univers. Universul, intuit nu în elementele sale specifice, ci ca totalitate, se reflectă în conștiinţa individuală, omul devenind el însuși un microcosmos. Identitatea proprie a omului, respectiv cea a Universului, se pierd, fiinţa umană și Universul contopindu-se într-un tot indisolubil.

> Universul se arată pe sine în viaţa interioară iar comprehensiunea corporalului se realizează prin spirit.[1]

Dată fiind importanţa aspectelor sociale în viaţa umană și, în contextul în care spiritualitatea înseamnă o transmutare a perspectivei de la individual, de la separaţie, la universal, Schleiermacher pune bazele unei adevărate „mistici sociale". Religia se manifestă în bună măsură prin subsumarea individului uman totalităţii umane, omenirii, prin renunţarea la condiţia de fiinţă individuală în favoarea celei de parte a omenirii.[2] Egoul uman nu mai este văzut atât în sine cât ca o ipostaziere particulară a naturii umane globale, a umanităţii. Punctul ultim de referinţă nu mai este individul însuși, ci umanitatea, care doar s-a instanţiat în individ; natura individuală reflectă astfel umanitatea, sub unul din aspectele sale particulare. Orice fiinţă individuală devine o parte complementară a unui întreg mai larg, care este omenirea.[3] Conștiinţa personală este înlocuită de o conștiinţă rasială, comunitară, individul devenind un reprezentant al rasei umane.[4]

---

[1] *On Religion*, p.71. Expansiunea cosmică a conștiinţei individuale, fiinţa umană ca microcosmos, ca încorporând în sine întregul Univers, în Hollands 1906:299.

[2] *On Religion*, p.208.

[3] *On Religion*, pp.75-76,79.

[4] *The Christian Faith*, §106, pp. 477-478. Individul ca reprezentant al rasei; dizolvarea distincţiei dintre individual și colectiv, în Himes 1996:29, Nassar 2006:831-832, Thilly 1913:18.

În plan confesional, aceasta presupune un ecumenism deplin care, în spatele multiplicităţii diverselor comunităţi religioase separate între ele pe considerente culturale, întrevede unitatea fundamentală a chemării divine pe care fiinţele umane o posedă în mod natural. În acest context de maximă toleranţă, comuniunea spirituală se extinde la nivelul întregii omeniri. Peregrinajul religios încetează a mai fi considerat drept convertire, cât, mai degrabă, o expresie a pornirii religioase de a îmbrăţişa întregul sub toate aspectele sale. Toleranţa și deschiderea iau locul restrictivismului și fundamentalismului.[1]

Dragostea ia locul egoismului iar Schleiermacher merge până într-acolo încât să afirme că în orice religie autentică dragostea este cea care animă spiritualitatea, cultivarea trăirii religioase nefiind altceva decât o purificare și o expansiune progresivă a dragostei.[2] Dragostea reprezintă corespondentul social și chiar cosmic al egoismului, focalizarea nu asupra unei personalităţi determinate, ci asupra comunităţii, a Universului chiar. În felul acesta, dragostea nu reprezintă altceva decât consecinţa firească, la nivel existenţial, a transmutării ontologice de la individual către totalitate.

1 *On Religion*, p.187.
2 *On Religion*, p.79,111.

I.6. Doctrina ca expresie discursivă a pietăţii

I.6.i. Doctrina ca exprimare propoziţională a trăirii religioase

Experienţa religioasă, pietatea, reprezintă un tip specific de experienţă umană, ireductibil la cunoaștere sau acţiune; totuși, datorită interconexiunii dintre diferitele tipuri de experienţă de la nivelul personalităţii umane, și pietatea se poate reflecta în alte experienţe.[1] Doctrina religioasă reprezintă reflectarea experienţei pietăţii la nivel raţional, formularea discursivă, propoziţională, a trăirii spirituale.[2] „Doctrinele creștine reprezintă formulări verbale ale trăirilor religioase creștine."[3]

În această calitate a sa, ea are un statut secundar; religia începe cu trăirea spirituală, cu pietatea, și doar pe baza acesteia se constituie doctrina; sensul este invers faţă de teologia tradiţională, unde cunoașterea mesajului religios precede și fundamentează trăirea religioasă.[4]

În sine, trăirea religioasă implică o relaţionare non-intelectuală a omului cu Universul. În experienţa religioasă, în cel mai simplu și mai direct mod cu putinţă, omul devine conștient de apartenenţa sa la Univers, de dependenţa sa absolută faţă de totalitate. Este vorba, pur și simplu, de o revelare acaparatoare a Universului către om, trăire care însă nu implică nicio reprezentare, nicio concepţie definită despre structura Universului. Sentimentul dependenţei de totalitate nu interpretează în niciun fel totalitatea, ci doar o simte în mod direct. Dogmatizarea este extrinsecă religiei, nefiind altceva decât consecinţa tendinţei omului de a-și conștientiza, la nivelul gândirii conceptual-discursive, întreaga gamă a experienţelor sale.[5]

---

1 *The Christian Faith*, §5, pp. 18-19; §62, pp. 259-261.

2 Schwarz 2005:13. Doctrina ca structurare logico-intelectuală a experienţei religioase, în Mariña 2008:229. Credinţa ca siguranţă intelectuală asociată sentimentului pietăţii, în Adams 2005:40.

3 *The Christian Faith*, §15, p.76.

4 Experienţa religioasă ca fundament al religiei, în Schwarz 2005:14. Anterioritatea experienţei religioase faţă de religie, în opoziţie cu poziţia teologică tradiţională, în Brito 1992:201.

5 *On Religion*, p.17,30,48; Nassar 2006:824.

Poate exista trăire religioasă și în lipsa oricărei reprezentări teoretic-propoziţionale aferente, a oricărei concepţii despre Univers care să dea cadrul teoretic al trăirii. Doctrina ia naștere abia atunci când gândirea discursivă începe să reflecteze asupra trăirii.[1]

În sine, experienţa religioasă reprezintă doar înfăţișare directă, prezentare intuitivă, revelare; nu există nimic problematic la acest nivel, ci doar simplă arătare, simţire, trăire. Problemele religioase, metafizice, apar abia atunci când gândirea discursivă pune în cadre conceptuale experienţa religioasă și când încearcă să armonizeze interpretarea teoretică astfel rezultată cu reprezentarea asupra Universului. De regulă, problemele metafizice iau forma încercării de a reconcilia unitatea experienţei, relevată în experienţa religioasă, cu multiplicitatea aferentă oricărei reprezentări cosmologice.[2]

I.6.ii. Contextualizarea culturală a doctrinei

Întrucât încearcă să integreze într-un ansamblu coerent intuiţiile unităţii universale caracteristice experienţei religioase cu reprezentarea pluralistă asupra lumii, corespunzătoare oricărei cosmologii sau științe empirice, doctrina înglobează în mod necesar o anumită concepţie despre lume. Intuiţia religioasă, în forma sa pură, nu relevă decât unitatea Universului, neafirmând nimic despre structura sa. Doctrina încearcă să aplice intuiţia religioasă a unităţii asupra unei anumite reprezentări cosmologice care, astfel, îi devine inerentă doctrinei.[3] Prin aceasta, orice doctrină include o componentă culturală care este altceva decât trăirea religioasă; prin însăși natura sa, doctrina este impură, reprezentând o sinteză între intuiţia religioasă și o reprezentare cosmologică, fie că aceasta este de natură știinţifică sau mitologică. În limbajul lui Schleiermacher, alături de frumuseţea cerească, în orice formulare doctrinară poate fi găsită și impuritatea pământească.[4]

[1] *On Religion*, pp.87-88; Williams 2003:758.

[2] Teologia ca reconciliere a unei perspective filosofic-cosmologice cu unitatea relevată de religie, în Brito 1994:221.

[3] Doctrina ca interpretare a pietăţii de către raţiunea ce sistematizează Cosmosul, în Curran 1994:19. Relaţia dintre filosofie, pietate și doctrină, în Brito 1994:213-215.

[4] *On Religion*, p.211. Vezi și p. 34.

Nu doar mediul cultural influenţează conţinutul doctrinar ci însăși dispoziţia subiectivă a celui care formulează doctrinele joacă un rol determinant.[1] De altfel, în constituirea unei doctrine religioase intră o gamă destul de largă de elemente care alcătuiesc învelișul concret, determinat empiric, al intuiţiilor religioase. Acestea coexistă alături de elemente mitologice, metafizice, reflecţii etice, chiar și poezie și limbaj figurativ, și tocmai astfel se explică marea varietate a doctrinelor religioase.

Relaţia dintre intuiţia religioasă aferentă unei doctrine și conţinutul ei concret nu este atât de natură logică cât, mai degrabă, de adiacenţă. Intuiţia unităţii universale, care reprezintă conţinutul autentic al oricărei experienţe religioase, este compatibilă cu o foarte mare varietate de sisteme cosmologice, morale, psihologice. Doctrine cu un conţinut descriptiv extrem de divers pot îngloba una și aceeași intuiţie religioasă, fără ca vreuna să reprezinte o modalitate privilegiată de exprimare a acestei intuiţii. Mai mult chiar, falsitatea reprezentării cosmologice încorporată de o anumită doctrină nu compromite doctrina în cauză, sub aspect religios. Acesta este cazul multor religii antice, care își înveșmântau intuiţia religioasă în reprezentări cosmologice arhaice, de natură mitologică. Pentru Schleiermacher, aceste forme de religie nu sunt neapărat inferioare celor elaborate pe baza unor sisteme cosmologice având un nivel de acurateţe știinţifică mai ridicat, întrucât ele înglobează aceeași intuiţie a unităţii Universului.

Schleiermacher a fost mult mai conștient decât predecesorii și contemporanii săi de complexitatea demersului de interpretare a scrierilor religioase, el fiind chiar cel care a pus bazele știinţei hermeneuticii.[2] Heterogenitatea elementelor ce pot intra în constituirea unei doctrine implică o heterogenitate a procedeelor hermeneutice; Schleiermacher atrage atenţia contemporanilor săi că elementele arhaice dintr-o doctrină nu o invalidează pe aceasta, întrucât sen-

[1] *On Religion*, p.250.

[2] Concepţia hermeneutică a lui Schleiermacher își găsește o expunere elaborată în F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutica*, trad. și studiu introductiv Nicolae Râmbu, Polirom, Iași, 2001.

sul lor „psihologic”, avut în vedere de cei ce au elaborat doctrina, nu coincide întotdeauna cu sensul literal. Adeseori interpretarea literală conduce la o imagine mitologică, la reprezentări desuete asupra Cosmosului și trece cu vederea ideea unităţii și armoniei universale, intenţionată de autor dincolo de sensul literal.[1]

Conţinutul non-religios al unei doctrine trebuie evaluat în funcţie de criteriile proprii ale domeniului din care a fost preluat. În consecinţă, având în vedere vremurile scientist-iluministe în care trăia, Schleiermacher recomandă cu fermitate adaptarea doctrinei religioase la știinţa fizică și psihologică a vremii. Consensul doctrinei religioase și al teoriilor știinţifice devine o necesitate într-o lume foarte încrezătoare în capacităţile știinţei; un eventual conflict între acestea expune doctrina religioasă la un risc major de discreditare. Drept urmare, el recomandă dogmaticienilor să renunţe la orice element doctrinar ce contrazice perspectiva scientistă asupra lumii, având în vedere în special miracolele.[2]

Distincţia categorială dintre intuiţia religioasă și reprezentarea cosmologică ce o înveșmântează pe aceasta în cadrul unei dogme îi conferă experienţei religioase o anumită imunitate în faţa variaţiilor doctrinare. Schleiermacher exemplifică această situaţie prin propria sa viaţă, arătând că perioada de criză dogmatică prin care a trecut în tinereţe nu l-a afectat sub aspect spiritual, iar aceasta în ciuda scepticismului radical cu care a început să privească teologia creștină tradiţională, punând sub semnul îndoielii înseși câteva din concepţiile de bază ale acestui sistem de gândire, cum ar fi doctrina despre Dumnezeu ca persoană, cea despre nemurirea personală, cea despre divinitatea lui Isus și despre moartea sa sacrificială.[3]

Contextualizarea culturală a doctrinei religioase implică un grad ridicat de relativitate al acesteia, corespunzător variaţiilor culturale. Schleiermacher vede în apologetică mai degrabă o atitudine culturală decât una spirituală; formele culturale în care este înveșmântată o unică și trans-culturală experienţă religioasă sunt

[1] *On Religion*, p.49.
[2] *On Religion*, p.88.
[3] *On Religion*, pp.8-9.

cele ce fac, cel mai adesea, obiectul unui demers apologetic. Schleiermacher identifică spiritualitate autentică în numeroase manifestări religioase, diferite între ele doar datorită contextului cultural diferit în care a fost exprimat spiritualul, și recomandă, în cazul oricărei religii, un grad ridicat de mobilitate și de adaptabilitate a sistemului doctrinar, capabil astfel să surprindă spiritualul în multiple ipostaze.[1]

I.6.iii. Anterioritatea experienţei religioase faţă de doctrină

În teologia lui Schleiermacher, relaţia de consecuţie este, în mod strict, de la experienţa religioasă către doctrină și în niciun caz invers. Doctrina nici nu poate substitui și nici măcar nu poate fundamenta trăirea religioasă care este, în natura sa, altceva decât cunoaștere discursivă.[2] În teologia creștină tradiţională, relaţia de consecuţie era în sens invers; experienţa religioasă se constituia pe baza primirii și acceptării unui anumit mesaj doctrinar. Chiar dacă, în mod explicit, nu s-a încercat niciodată reducerea spiritualităţii la adoptarea unei doctrine, adeseori accentul pus asupra corectitudinii doctrinare a degenerat într-o astfel de abordare. În general, convertirea era văzută drept adoptarea unui nou sistem de credinţe cu privinţe la Univers și divinitate, fiind astfel identificată cu un act de natură intelectuală.

Teologia lui Schleiermacher, considerând experienţa religioasă drept un tip pre-reflexiv de intuiţie, trece doctrina în plan secund, văzând în ea o încercare de interpretare a experienţei religioase într-un anumit context cosmologic. Doctrina religioasă încearcă să efectueze o sinteză între intuiţia religioasă a unităţii universale și diferitele tipuri de experienţă empirică, să interpreteze orice experienţă umană în lumina unităţii revelate prin trăirea pietăţii.

Standardul experienţei religioase nu mai este un anumit crez, ci un anumit tip de trăire; abia pe baza acestuia se constituie doctrina, ca element religios secundar.

---

1 *On Religion*, p.55.

2 Doctrina ca simplă „umbră" a trăirii religioase, în Selbie 1913:90.

Câteva decenii mai târziu, Harnack va prelua această dihotomie între pietate și doctrină și va face din ea punctul central al unei teologii care reduce mesajul creștin la simpla propovăduire a instaurării Împărăţiei lui Dumnezeu pe Pământ, a valorii infinite a sufletului uman și a iubirii ca mod de viaţă, tot restul elaborărilor doctrinare reprezentând contextualizarea acestui mesaj minimal într-un cadru filosofic de sorginte greacă.[1] La fel ca Schleiermacher, Harnack trasează o distincţie clară între religie – constând dintr-un mesaj mai degrabă moral-existenţialist – și știinţa religiei, teologia – constând din interpretarea filosofică a acestui mesaj.

Ireductibilitatea religiei la doctrină face imposibilă transmiterea, comunicarea discursivă a experienţei religioase; convertirea doctrinară nu reprezintă atât un act religios, cât, mai degrabă, consimţământul dat unei noi reprezentări asupra lumii. Împărtășirea verbală a unei experienţe religioase este cu putinţă doar în cazul în care receptorul mesajului a avut parte de experienţe religioase similare; altfel, mesajul transmis îi va fi pur și simplu neinteligibil. Nu se poate reconstitui, pe baza sensului unui mesaj discursiv, conţinutul unei trăiri religioase. Verbalizarea poate cel mult să sugereze nuanţele unei astfel de experienţe însă nu poate recrea experienţa însăși. În limbajul lui Schleiermacher, descrierea propoziţională a unei experienţe religioase este doar umbra experienţei înseși.[2] Simplitatea absolută a trăirii religioase face imposibilă explicarea și comunicarea ei; Schleiermacher nu se sfiește să vorbească despre această experienţă în termeni de „intuiţie copilărească".[3]

Există o incompatibilitate fundamentală între trăirea religioasă și cunoașterea discursivă și anume faptul că, în timp ce religia presupune universalitate, deschidere către infinit, transcendere a oricăror determinaţii, conceptul, prin natura sa, presupune delimitaţie, determinaţie, separaţie. Obiectul intuiţiei religioase este întregul, pe când analiza propoziţională operează delimitări categoriale, are de-a face cu pluralitatea. Cele două tipuri de experienţă

[1] Harnack 1908:55.
[2] *On Religion*, p.46,122.
[3] *On Religion*, p.127.

se dezvoltă în direcţii opuse; religia tinde să unifice pe când analiza tinde să disocieze, să delimiteze în moduri cât mai sofisticate.[1] Simplul act al conceptualizării, al identificării categoriale, presupune deja decupaj, abandonare a perspectivei holiste.[2] În felul acesta, gândirea discursivă, fie ea și gândire religioasă, prin însăși natura sa, nu poate da naștere experienţei religioase, intuiţiei unităţii. Tot ceea ce poate face reflecţia, gândirea religioasă este să opereze conexiuni între experienţa religioasă și experienţa empirică, să le reconcilieze pe acestea, însă fără a fi capabilă și să dea naștere pietăţii.

În aceste condiţii, o atitudine dogmatică, care absolutizează teorii teologice, nu doar că nu își găsește niciun temei în experienţa religioasă, dar chiar contravine acesteia, fiind mai degrabă un indiciu al absenţei unei experienţe religioase autentice. Dogmatizarea poate fi acceptată ca o încercare a raţiunii de a armoniza, de a concilia experienţe umane de tip diferit, însă nu este nimic valid în încercarea sa de a se impune drept religia însăși, drept reperul religios, de a substitui experienţa religioasă. În situaţiile în care religia este redusă la doctrină, dogmatizarea intră în mod ilicit într-un domeniu care îi este străin. Schleiermacher se arată destul de sever cu această tendinţă frecvent întâlnită și le impută celor ce îi dau curs lipsa unei experienţe religioase autentice. Doar o persoană căreia spiritualitatea îi este în mare măsură străină poate identifica drept religie ceva ce este principial diferit de aceasta.[3]

Anterioritatea experienţei religioase faţă de doctrină și, implicit, ireductibilitatea pietăţii la doctrină depriveaz ă doctrina și „credinţa" de importanţa religioasă pe care o aveau în teologia tradiţională. „Credinţa de neclintit" într-un sistem doctrinar este lipsită de relevanţă religioasă, reprezentând doar un foarte ferm consimţământ dat unui sistem cosmologic și neavând nicio implicaţie în ceea ce privește trăirea religioasă. Credinţei ferme nu doar că îi este refuzat statutul de valoare religioasă majoră, dar, mai mult

[1] *On Religion*, p.15,128; Maccomb 1902:735.
[2] *On Religion*, pp.41-42.
[3] *On Religion*, pp.160-161.

decât atât, dată fiind failibilitatea inerentă oricărui tip de cunoaștere umană, siguranţa cognitivă absolută devine chiar o atitudine epistemică absurdă. De altfel, Schleiermacher recomandă o atitudine doctrinară laxă, flexibilă, permanent deschisă revizuirilor.

Experienţa religioasă nu are nimic de-a face cu „credinţa de neclintit" într-o anumită doctrină, cu un anumit crez, ci doar cu experimentarea intuitivă a unităţii universale. Ulterior constituirii sale, trăirea religioasă este încorporată într-o mare varietate de doctrine și crezuri, însă fără ca acest demers să mai constituie el însuși religie.

I.6.iv. Confirmarea personală a adevărurilor religioase

Această abordare a relaţiei dintre experienţa religioasă și doctrină impune o redefinire a „credinţei", în raport cu teologia tradiţională.

De regulă, creștinismul s-a arătat destul de sceptic în privinţa capacităţilor religioase ale omului și a considerat că salvarea îi este oferită „din afară", „de sus", prin mesajul mântuitor al Evangheliei. Incapacitatea spirituală nu avea în vedere doar un neajuns de ordin moral-existenţial ci, în egală măsură, unul de ordin cognitiv. Resursele salvării nu se găseau în om, el urmând să le primească pe acestea din afara sa; datoria omului era aceea de a accepta salvarea care i se comunica prin mesajul Evangheliei, de a se lăsa ghidat de acest mesaj și de a merge înspre sfinţire purtat de forţa conferită lui de mesajul primit de la divin. Salvarea nu era una naturală, nimic din natura omului nepredispunându-l pe acesta la o atitudine religioasă, ba chiar, din contră, natura sa determinându-l să se opună religiosului. Fiind conferită prin intervenţia specială a lui Dumnezeu, salvarea trebuia să fie pur și simplu acceptată, ca venind dinspre exterior. Ceva din exteriorul omului devenea astfel factor regulator sub aspect soteriologic; salvarea nu mai era sub controlul fiinţei umane, autoritatea soteriologică fiind externă naturii sale.

Teologia lui Schleiermacher este o teologie naturală, umanistă, care găsește în om potenţialitatea religiozităţii ce trebuie doar descoperită, experimentată în mod direct, cultivată. Însă, mai mult decât atât, ireductibilitatea experienţei religioase la doctrină făcea

chiar imposibilă o spiritualitate conferită omului printr-o intervenţie specială, venită din exteriorul său. Experienţa religioasă nu putea să îi fie transmisă fiinţei umane printr-un mesaj propoziţional iar această imposibilitate invalida echivalarea salvării cu acceptarea unui mesaj care îi era transmis omului dinspre divinitate.

Domeniul religiei reprezintă un domeniu al interiorităţii umane; primirea revelaţiei speciale este substituită de ascultarea vocii interioare a revelaţiei generale (revelaţia specială fiind negată prin aceea că, pur și simplu, este imposibilă), credinţa într-o autoritate exterioară omului este înlocuită de experienţa personală. Originea și autoritatea ultimă a practicii religioase se găsește în om și nu într-o chemare primită din afară.

Umanismul lui Schleiermacher redescoperă responsabilitatea individuală; în condiţiile în care comunicarea discursivă nu poate reprezenta un canal prin care omului să îi fie conferită spiritualitatea dinspre exteriorul său, experienţa religioasă trebuie căutată și validată în interior. În cuvintele sale, chiar și în domeniul religiei omul trebuie să „stea pe picioarele sale" și „trebuie să își aparţină sieși".[1]

Simplul consimţământ dat doctrinei ecleziastice, oricât de autentic și de ferm ar fi el, devine lipsit de relevanţă religioasă dacă nu își primește o confirmare prin experienţa interioară. Convertirea încetează a mai fi un act al raţiunii, de consimţământ dat anumitor conţinuturi doctrinare revelate omului. Obedienţa raţională este, pur și simplu, lipsită de relevanţă religioasă.

> Religia nu înseamnă sclavie, nu înseamnă captivitate, şi aceasta, cu atât mai puţin, în domeniul raţiunii.[2]

Consimţământul dat „prin credinţă" unui set de doctrine, „credinţa care este ca un ecou", mai degrabă „arată că omul este incapabil de a avea experienţe religioase" iar „a cere aceasta de la alţii indică neînţelegerea a ceea ce înseamnă religia".[3]

1 *On Religion*, p.91, ușor adaptat (în original, la persoana a II-a).
2 *On Religion*, p.91.
3 *On Religion*, pp.90-91.

Prin aceasta, Schleiermacher se delimitează în mare măsură de teologia tradiţională, sceptică în ceea ce privește spiritualitatea intrinsecă a omului și care punea accentul pe primirea fără rezerve, fără cenzură raţională, a „harului" venit din exterior, de la Christos. Spiritualitatea încetează a mai fi considerată drept o abdicare a raţiunii umane în faţa mesajului imposibil de anticipat, imposibil de inferat, imposibil de justificat al Evangheliei salvării, mesaj care, ca și salvarea însăși, îi erau conferite omului printr-o intervenţie specială a divinităţii. Atitudinea adoptată de creștinismul tradiţional în această privinţă își găsea o bună expresie în cuvintele lui Isus: „Nu voi m-aţi ales pe Mine, ci eu pe voi" (Ioan 15:16). În faţa acestui act divin, având atât un caracter salvator cât și unul revelator, omul nu se putea decât pleca, nu putea face altceva decât să îl accepte drept autoritate și valoare supremă în viaţa sa.

Schleiermacher acceptă nevoia de mentor, de maestru, însă nu maestrul este cel care îl face pe un om discipol ci invers, prin propria sa voinţă și decizie, un om îl acceptă pe altul drept maestru. Relaţia maestru-discipol este iniţiată de discipol, prin căutările sale. Nu maestrul este acela care se coboară către discipol, ci discipolul privește în sus, către maestru. Relaţia de discipolat nu este iniţiată de chemarea maestrului, ci de căutarea discipolului. Căutarea precede descoperirea; descoperirea nu înseamnă revelare ci, mai degrabă, ţine de un demers maieutic desfășurat sub îndrumarea unui maestru. Poziţia este radical diferită de cea a teologiei tradiţionale, unde Dumnezeu este cel ce îl caută pe omul nepăsător și răzvrătit, unde Isus este cel ce îi alege pe ucenici, unde însăși chemarea harului și răspunsul pozitiv dat acestei chemări reprezintă tot har.[1]

Relaţia maestru-discipol nu este atât una de supunere, cât, mai degrabă, una inspiraţională, exemplificatoare.[2] De altfel, christologia lui Schleiermacher se încadrează în tiparul unei christologii exemplificaţioniste, în care Isus reprezintă modelul cel mai înalt, prototipul, idealul uman, însă nu și „Salvatorul", în accepţiunea

[1] *On Religion*, p.123.
[2] Nassar 2006:828.

tradiţională a teologiei creștine. Pe tot parcursul relaţiei de discipolat, discipolul își menţine o atitudine critică faţă de maestru, fiind cu desăvârșire exclusă „imitaţia oarbă”.[1]

Discipolatul nu reprezintă idealul spiritual ci doar calea către un ideal în care „orice om vede cu propriii săi ochi”.[2] Maestrul îl ghidează, îl inspiră pe discipol către desăvârșirea experienţei personale, către certitudine interioară; rolul maestrului este tocmai acela de a se face pe sine tot mai puţin necesar. În acest sens, starea de discipolat trebuie să fie doar una temporară, care își găsește împlinirea în autonomia spirituală a discipolului.[3] Aplicată creștinismului, această abordare conduce la o importantă schimbare de perspectivă. Salvarea nu mai e de găsit în predarea către Isus, într-o abandonare faţă de Isus, așa cum considera teologia tradiţională, ci în realizarea personală, interioară, a modelului christic. Isus inspiră, exemplifică, dar nu salvează, omul salvându-se pe sine în lumina dezvăluită de Isus.

Perspectiva naturalistă a lui Schleiermacher îl îndreptăţește chiar să afirme că principalul maestru spiritual al oricărei fiinţe este Universul însuși.[4] Maeștrii umani nu fac altceva decât să afirme în mod explicit, într-un limbaj propoziţional, ceea ce Universul dezvăluie conștiinţei religioase și anume unitatea fundamentală a tot ceea ce există. Altminteri însă, orice om găsește în Univers, în propria sa viaţă, în contextualizarea cosmică a vieţii sale, toate resursele necesare cultivării experienţei religioase. Conștiinţa religioasă trebuie să se lase trezită de mesajul natural al unităţii universale, transmis în mod intuitiv de Cosmos și în mod propoziţional de călăuzele religioase umane.

I.6.v. Exprimarea artistică a experienţei religioase

Asocierea religiei cu manifestarea artistică în majoritatea culturilor este explicată de Schleiermacher ca producându-se nu în

[1] *On Religion*, p.123.
[2] *On Religion*, p.91.
[3] *On Religion*, p.91,123; Nassar 2006:836.
[4] *On Religion*, p.124.

mod accidental, ci în virtutea unei anumite consonanţe între religie și artă. Armonia dinamică a Universului își găsește o bună analogie în trăirile vii induse de manifestările artistice.[1] Mai mult chiar, Schleiermacher consideră că în special muzica reprezintă un mod mult mai sugestiv de a exprima trăirea religioasă decât doctrina.[2] Religia fără artă ia adeseori forme seci, sterile, lipsite de vivacitate.[3]

Considerând arta nu doar ca un mijloc alternativ de exprimare a trăirii religioase, ci drept o expresie religioasă chiar mai adecvată decât doctrina, Schleiermacher relativizează la extrem exprimarea religioasă. Spiritualitatea autentică poate fi încorporată într-o foarte mare diversitate de manifestări umane, dintre care diversele forme de exprimare doctrinară reprezintă doar o parte.

Exprimarea religioasă este cu putinţă nu doar în contextul unei sfere largi de concepţii cosmologice dar poate lua chiar și forme non-propoziţionale care fac cu totul abstracţie de vreun sistem cosmologic. Pluralismul religios propus de Schleiermacher depășește sfera pluralităţii doctrinare; poate exista religie chiar și fără doctrină, trăirea religioasă putând fi sugerată și doar prin gesturi simbolice, obiecte simbolice, armonie artistică.

Religia autentică poate fi încorporată într-o foarte mare varietate de exprimări culturale care nu presupun, în mod necesar, un temei doctrinar. Pur și simplu, religia poate fi exprimată și doar prin artă sau doar prin gesturi, simboluri;[4] asocierea frecventă dintre religie și doctrină nu ţine de o eventuală natură raţional-propoziţională a experienţei religioase, ci doar de predispoziţia fiinţei umane de a-și pune în forme raţional-discursive întreaga sferă a trăirilor sale.

---

[1] O comparaţie între experienţa religioasă și experienţa estetică, în Dupré 1964:109. Afinitatea dintre religie și artă, în Klemm 2005:266-267, Cramaussel 1908:77-79.

[2] *On Religion*, p.29.

[3] *On Religion*, p.146.

[4] Arta ca „nouă religie", la Schleiermacher, în Borman, Kate & Philipsen 2007:382, Brito 1993:56-59.

I.6.vi. Irelevanţa concepţiei despre divinitate pentru constituirea experienţei religioase

Autonomia experienţei religioase și independenţa sa faţă de cunoaștere iau o formă radicală la Schleiermacher prin afirmarea irelevanţei modului în care este considerat divinul pentru trăirea religioasă. De regulă, „Dumnezeu" reprezintă conceptul cel mai fundamental al oricărei religii, așa că acceptarea relativităţii chiar și sub acest aspect conferă o relativitate maximă doctrinei.

Divinitatea intervine în trăirea religioasă, însă nu în calitate de concept, ci drept contraparte intuitivă a sentimentului dependenţei absolute; divinul este, pur și simplu, simţit, intuit, experimentat ca totalitate armonioasă a experienţei.[1] Experienţa divinităţii are un caracter nedeterminat conceptual; orice raţionament discursiv referitor la divinitate este ulterior experienţei înseși.[2] Nu este neapărat nevoie ca experienţei religioase să îi fie asociată o reprezentare conceptuală asupra obiectului faţă de care fiinţa se simte dependentă; conceptul de „Dumnezeu" nu este doar ulterior trăirii religioase, dar el este chiar irelevant pentru aceasta.

Schleiermacher merge chiar și mai departe, contestând chiar și necesitatea de a afirma, în mod minimal, simpla existenţă a divinităţii.[3] Trăirea religioasă este pre-reflexivă, nedepinzând de adoptarea niciunei atitudini discursive, oricât de minimală ar fi aceasta.[4] Omul este racordat în mod activ la totalitate prin toate mecanismele vieţii sale, ceea ce anulează rolul decisiv al înţelegerii raţionale, al atitudinilor explicite și deliberate, în acest proces. Participarea la întreg nu necesită consimţământul dat de intelect

[1] Caracterul non-necesar al conceptului de „Dumnezeu", în constituirea unei religii; divinul ca dat direct al experienţei, în Dupré 1964:106-107.

[2] Anterioritatea experienţei divinului faţă de conceptul de „Dumnezeu", în Dupré 1964:107.

[3] Perceperea directă a divinităţii în experienţa religioasă și caracterul superfluu sau irelevant al oricărui argument discursiv în favoarea existenţei divinităţii, în Selbie 1913:48.

[4] Contestarea importanţei decisive și a caracterului indispensabil al conceptului de „Dumnezeu" în constituirea experienţei religioase, în Mariña 2010:130.

acestei dinamici integratoare; ea se produce în virtutea forţei religioase pre-reflexive, inerentă în natura umană și manifestându-se în mod spontan în cele mai diverse modalităţi. Fiinţa umană este religioasă chiar și fără a ști acest lucru, fără a consimţi în mod explicit la acest statut.

Considerarea divinului drept un principiu al armoniei cosmice, drept totalitatea organică implică chiar o anumită incompatibilitate a sa cu orice modalitate determinată de a-l concepe. A elabora o teorie despre divinitate înseamnă a îngrădi infinitatea sa nedeterminată în limitele inerente conceptelor pe baza cărora este formulată teoria, înseamnă a face din divin un obiect determinat.[1] *Teo*-logiile reprezintă mai degrabă rezultatul aplicării imaginaţiei asupra trăirii religioase, interpretarea acestei trăiri pe baza unor înclinaţii ale raţiunii subiective. În cuvintele lui Schleiermacher, „credinţa în Dumnezeu depinde de direcţia imaginaţiei".[2]

Tendinţa de a considera divinul drept o entitate particulară căreia îi sunt atribuite diverse funcţii determinate este pusă în corelaţie mai degrabă cu existenţa anumitor interese pământești decât cu experienţa religioasă. O viziune antropomorfizată cu privire la divinitate îi permite fiinţei umane să își găsească un refugiu himeric în ajutorul, mila, consolarea ce ar veni din partea unui Dumnezeu având trăiri similare cu cele ale omului.[3] Schleiermacher consideră reprezentarea personală a divinităţii, din teologia creștină tradiţională, drept rezultatul intruziunii unor consideraţii, raţiuni și speranţe omenești în domeniul religiei.

Fără a considera că acest lucru contravine în vreun fel cu statutul său de teolog creștin, Schleiermacher identifică trăire religioasă autentică chiar și în animism sau politeism. Un sentiment viu al armoniei nu este cu nimic invalidat de faptul că raţiunea sau imaginaţia umană atribuie unui element natural sau unor fiinţe himerice un rol privilegiat în menţinerea echilibrului cosmic, in-

[1] *On Religion*, p.50. Caracterul inadecvat al oricărui concept de „divinitate" (personal sau impersonal) și importanţa majoră a pietăţii, indiferent de contextualizarea teoretică, în Adams 2005:42.

[2] Mariña 2010:130.

[3] *On Religion*, p.118.

stituindu-le pe acestea drept „zei”.[1] Se poate considera că politeismul sau animismul reprezintă spiritualitate asociată cu concepţii arhaice, mitologice, pre-știinţifice asupra Cosmosului. De altfel, Schleiermacher nu este prea îngăduitor nici cu conceperea personalistă a divinităţii din creștinismul tradiţional, căreia îi impută faptul de a fi puternic contaminată de considerente umane, însă nu consideră că această situaţie invalidează trăirea religioasă creștină.

Deși sunt absolut lipsite de un temei religios, prezenţa unor astfel de reprezentări ale divinităţii nu invalidează religia în care acestea apar, iar aceasta deoarece spiritualitatea reprezintă un tip de trăire categorial distinctă de reprezentările discursive ce îi sunt asociate. Sentimentul dependenţei absolute faţă de un Univers armonios, divin, poate coexista alături de o reprezentare mitologic-antropomorfizată asupra divinităţii.[2]

Relaţia dintre autenticitatea trăirii religioase și gradul de adecvare al modului de a considera divinitatea este destul de liberă iar Schleiermacher, în ciuda calităţii sale de teolog creștin, nu se sfiește să își exprime preferinţa pentru spiritualitatea Romei păgâne și politeiste, în comparaţie cu cea a Romei creștine monoteiste. În opinia lui, deschiderea și toleranţa religioasă a Romei păgâne ar reprezenta indicii ale unei vivacităţi și autenticităţi religioase care au condus la intuirea armoniei ce cuprinde întregul Univers și care poate fi exprimată sub o multitudine de forme. Din contră, rigiditatea și exclusivismul Romei creștine sugerează absenţa unei experienţe religioase autentice, care ar fi deschis spiritul, și refugiul în formalism și dogmatism. În cuvintele sale, Roma păgână, „datorită toleranţei… era plină de zei”, pe când Roma creștină, „datorită persecutării ereticilor… era lipsită de Dumnezeu”.[3] Prea puţin mai contează faptul că Roma creștină, monoteistă, deţinea o reprezentare mai adecvată despre divinitate decât Roma păgână, politeistă. Gradul de adecvare al concepţiei despre divinitate

[1] *On Religion*, p.49.

[2] *On Religion*, p.95. Relativa independenţă dintre trăirea religioasă și concepţia despre divinitate, în Selbie 1913:47-48. Rolul redus al „cunoașterii lui Dumnezeu” în practica religioasă, în McGiffert 1930:365-366.

[3] *On Religion*, p.109.

joacă un anumit rol în constituirea experienţei religioase, însă nu doar că pietatea nu poate fi redusă la o teorie despre divin, dar această teorie și gradul său de adecvare nici măcar nu deţin un rol decisiv în dezvoltarea trăirii pietăţii.

În trăirea religioasă, relaţia dintre divinitate și Cosmos nu este de același tip ca în metafizică, unde se merge, prin consecuţie logică, de la o anumită reprezentare asupra multiplicităţii Universului la o anumită concepţie despre principiul unităţii universale. Într-un astfel de demers, divinitatea are un rol explicativ pentru un tip specific de reprezentare cosmologică; divinitatea metafizicii reprezintă conceptul central al unui sistem doctrinar în care este integrat prin relaţii logice. În metafizică, concepţia despre divinitate este strâns legată de concepţia despre lume; într-o explicitare metafizică asupra realităţii, nu este deloc indiferent modul în care este considerată divinitatea iar aceasta deoarece divinul deţine un rol explicativ. O anumită reprezentare metafizică asupra Universului impune o anumită reprezentare asupra divinităţii, relaţia dintre divin și lume pe care o explicitează metafizica fiind una foarte strânsă.

Această divinitate „știinţifică" nu are nimic de-a face cu divinitatea „intuită" a experienţei religioase. Experienţa religioasă nu reprezintă deducţie, metafizică, ci „conștiinţa imediată a existenţei universale a tuturor lucrurilor finite în și prin Infinit, a tot ceea ce este temporal în și prin Etern".[1] În felul acesta, spre deosebire de Dumnezeul-cauză primă al metafizicii, Dumnezeul unităţii universale, al religiei, nu este legat de vreo reprezentare particulară asupra Cosmosului. Dumnezeul religiei este, pur și simplu, intuit, experimentat în mod direct ca unitate, armonie nedeterminată a pluralităţii determinate.[2] Nefiind legat în niciun fel de o reprezentare cosmologică, reprezentând intuiţia directă a unităţii, divinul religios poate fi înfăţișat de raţiunea umană în moduri din cele

[1] *On Religion*, p.36.

[2] Diferenţa dintre caracterul imediat al intuiţiei religioase și înţelegerea metafizică, în Bowie 1998:xvi, Nassar 2006:822. Diferenţa dintre Dumnezeul religiei și cel al metafizicii, în Crossley 2006:598-599.

mai diverse; omul este liber să sugereze unitatea și armonia divină prin orice metaforă pe care o consideră potrivită. Divinitatea religiei evocă doar ideea de armonie și de unitate și nu o anumită reprezentare cosmologică; prin aceasta, el poate fi reprezentat în mod liber, fără niciun fel de constrângere venită din partea metafizicii sau a cosmologiei.[1]

Fiind un susţinător al relativităţii chiar și în privinţa conceptului fundamental al oricărei religii și anume conceptul de „Dumnezeu", Schleiermacher propovăduiește un relativism doctrinar neîngrădit. În sine, trăirea religioasă înseamnă a experimenta în mod direct, în mod intuitiv, armonia și unitatea Universului. În raport cu aceasta, dogmatizarea este ulterioară, contingentă, și depinde în mod preponderent de contextul cultural în care este realizată. Doctrina reflectă în principal un mediu cultural, singurul element religios fiind afirmarea unei anumite armonii și unităţi a Cosmosului, înfăţișat însă în cele mai diverse modalităţi cu putinţă. O astfel de concepţie referitoare la raportul religie-dogmă pune bazele unui foarte larg pluralism și relativism religios.

I.6.vii. Minimalismul teologic și posibilitatea constituirii unei religii ateiste

Abordarea existenţialistă a divinităţii, refractară la speculaţia metafizică, l-a făcut pe Schleiermacher să se îndepărteze foarte mult de perspectiva teologică tradiţională, care vedea în Dumnezeu în primul rând un principiu transcendent lumii, care doar și-ar exercita puterea și determinaţia asupra Universului. Dimensiunea transcendentă a divinităţii este cu totul absentă din abordarea teologică a lui Schleiermacher, fiind menţinute doar aspectele imanente ale divinului. Probabil că tocmai de teama conotaţiilor ontologice ale termenilor „Dumnezeu", „divinitate", în scrierile sale de tinereţe, Schleiermacher a evitat să facă apel la acești termeni în dezbaterile teologice; în locul lor, a preferat o terminologie mai degrabă în acord cu tendinţele religioase ale romantismului și astfel referinţa

[1] Caracterul non-cognitiv al experienţei religioase a divinului, în Madges 1996:54, Dupré 1964:101.

la divin a fost realizată prin termeni cum ar fi „Infinitul", „Totalitatea", „Întregul", „Universul".[1]

Această abordare anticipează un curent care, în secolul XX, va reprezenta apogeul liberalismului creștin și anume teologia ateistă, teologia „morţii lui Dumnezeu".[2] Minimalismul ontologic în discuţia teologică conduce la considerarea divinităţii într-o măsură tot mai ridicată sub aspectele sale imanente, sub aspectul trăirilor „divine" ale fiinţei umane. Cel mai adesea, împăcarea de sine, armonia cu Universul, dragostea, empatia, sentimentul unităţii au fost identificate drept experienţe ce ar reflecta natura divină din om. Un grad ridicat de consecvenţă cu acest tip de abordare poate rezulta în eliminarea completă a speculaţiei ontologice și la înlocuirea lui Dumnezeu cu trăirea divină a omului.

Sub aparenţa unui nihilism extrem se ascunde de fapt o atitudine de maximă prudenţă epistemică, care blochează aventurarea gândirii în zone care nu îi sunt accesibile, despre care gândirea poate doar specula, și care focalizează discursul teologic asupra a ceea ce este dat în imanenţă. Influenţa exercitată de pozitivism, de empirismul logic, în mediile filosofice și-a adus o contribuţie importantă la elaborarea teologiilor ateiste. Normele epistemice ale pozitivismului – care, în timp, s-au bucurat de un larg accept al comunităţii filosofice – făceau aproape imposibilă validarea teoriilor teologice tradiţionale, care implicau misteriosul concept metafizicteist de „Dumnezeu".

Imposibilitatea confirmării empirice a propoziţiilor ce făceau referire la Dumnezeul metafizic tradiţional a generat o atitudine de scepticism cu privire la toate aceste afirmaţii. Dat fiind și rolul redus jucat de speculaţia ontologică în constituirea vieţii religioase, nu a mai fost decât un pas până la debarasarea de concepţiile teologice incerte, speculative, imposibil de verificat și care nici nu deţineau vreun rol major în practica religioasă. Au fost păstrate doar acele principii ce făceau referire la practica religioasă efecti-

[1] Leuba 1901:220.

[2] O scurtă prezentare a teologiei „morţii lui Dumnezeu" în limba română, în Erickson 2004:103-106, 271-272.

vă, la experienţa religioasă. Religia a fost pe de-a-ntregul naturalizată și tot ce nu a putut face obiectul acestui proces de naturalizare, cum ar fi conceptul de „Dumnezeu”, a fost eliminat.

Abordarea nu este atât materialist-reducţionistă cât, mai degrabă, agnostică.[1] Se propune o religie lipsită de speculaţia gratuită, dar nicidecum inofensivă, care, de cele mai multe ori, conduce la dezbinare, la conflict interreligios. Teologiile ateiste aplanează conflictul religios prin eliminarea obiectului discordiei, oricum construit în mod speculativ, fără o întemeiere convingătoare, constrângătoare, în cazul niciuneia dintre tabere. În felul acesta nu se pierde nimic – cu excepţia pretenţiei de a ridica libera speculaţie la rangul de adevăr absolut – și se câștigă armonie, toleranţă, acceptare, empatizare – valorile supreme ale teologiei ateiste, care, de altfel, sunt considerate drept elementul divin din om. Pierderile ţin de domeniul vanităţii intelectuale, câștigul ţine de elementul divin din umanitate.

În felul acesta au luat naștere teologia ecologică, teologia eliberării, teologiile naturaliste. Toate aceste abordări consideră spiritualitatea doar sub aspectul său terestru, uman. O astfel de perspectivă nu despiritualizează lumea, ci doar întruchipează o abordare prudentă a sacrului, o abordare fără mari revendicări de ordin cognitiv – oricum greu de fundamentat în cazul majorităţii religiilor și, cel mai adesea, conducând mai degrabă la conflict și scepticism religios decât la adevăruri certe -, considerând divinul doar în măsura în care acesta participă la viaţa umană.

Pragmatismul spiritual și prudenţa epistemică reprezintă elementele definitorii ale religiei ateiste; acest tip de religie are în vedere doar ceea ce fiinţa umană trebuie să cultive în viaţa sa terestră, nesimţindu-se nici datoare și nici capabilă să facă prea multe afirmaţii cu privire la temeiul ultim al religiei, cu privire la cadrul metafizic-cosmologic mai larg în care se inserează episodul vieţii terestre. Etapa terestră, „energiile” divine ce sunt de găsit la acest

[1] Poziţia agnostică cu privire la posibilitatea de a identifica o divinitate dincolo de imanenţă și reducerea divinului la totalitate, în gândirea lui Schleiermecher, în Cooper 2006:84.

nivel și cultivarea acestor „energii" în vederea unui progres spiritual anticipat doar în etapele sale imediate, nu și în privinţa punctului său final, reprezintă tot ceea ce îi interesează pe adepţii teologiei ateiste.

Poziţia teologiei ateiste este anticipată atât implicit cât și explicit în teologia lui Schleiermacher, prin reticenţa sa în a se deda speculaţiei metafizice și în a folosi termenul „Dumnezeu", în special în lucrările de tinereţe, cât și în unele afirmaţii făţișe, prin care exprimă nu doar posibilitatea constituirii unei religii care să nu facă apel la conceptul de „Dumnezeu", ci chiar preferinţa pentru o astfel de religie.[1] Experienţa religioasă presupune armonizarea cu întregul, iar o astfel de experienţă nu depinde în niciun fel de existenţa unei concepţii referitoare la un eventual temei ontologic al totalităţii.[2]

Acest tip de teologie își găsește un puternic sprijin în analiza existenţialistă. Sub aspectele sale ontologice, conceptul de „Dumnezeu" intervine prea puţin – adesea chiar deloc – în constituirea experienţei religioase. Experienţa religioasă se bazează în general pe implicaţiile la nivel uman ale divinului, pe cultivarea acelor experienţe umane ce sunt în concordanţă cu natura autentică a omului și a Cosmosului, natură considerată drept „divină". Armonia, împăcarea de sine, empatia reprezintă, în cazul majorităţii religiilor, elementele a căror cultivare este stipulată prin imperativele religioase. În aceste condiţii, aspectele ontologice ale divinităţii devin irelevante pentru constituirea vieţii religioase. Teologiile tradiţionale, arhaice, mitologice, menţin aceste aspecte în calitate de contextualizare metafizică a religiozităţii umane. Teologiile empiric-scientist-existenţialiste din epoca contemporană, mai scrupuloase în ceea ce privește rigurozitatea întemeierii epistemice a unei teorii, fie ea și de ordin religios, au preferat să se debaraseze de astfel de speculaţii și să pună bazele unei spiritualităţi întemeiate minimal, dar riguros, pe baza experienţei umane, fie că este

[1] Caracterul non-necesar al conceptului de „Dumnezeu" în constituirea unei religii, în Bowie 1998:xvii; Gockel 2006:41.

[2] McGiffert 1930:365-366.

vorba despre experienţa integrării omului în mediul său natural, despre cultivarea armoniei cu acesta, sau despre coeziunea umană, despre cultivarea empatiei sociale.

Atât experienţa ecologică cât și cea socială au relevanţă religioasă, ele nereprezentând simple opţiuni ale individului, ci experienţe prin care se merge către o împlinire de sine a fiinţei umane, prin care omul progresează către adevărata sa natură. Aceste experienţe sunt astfel de o natură religioasă, însă este vorba despre o religiozitate proximă, care e focalizată doar asupra acelor pași pe care omul îi are de făcut pe parcursul existenţei sale terestre, în vederea cultivării sensului său, nu și de o anticipare, la nivel cosmic, trans-terestru, a împlinirii acestui sens.

Schleiermacher și, de altfel, romantismul, în genere, prin accentul pus asupra dimensiunii religioase a naturii, a Universului, a armoniei naturale, anticipează aceste curente care abia în a doua parte a secolului XX vor erupe. Marele merit al lui Schleiermacher este acela că a transmutat religiozitatea naturalistă a romantismului într-un context creștin, făcând din Universul natural un aspect al divinităţii, criticând teismul tradiţional, și creând astfel premisele elaborărilor teologiilor naturalist-ateiste la mai mult de un secol după moartea sa.

I.7. Pluralismul religios

I.7.i. Pluralitatea exprimării religioase

Caracterul holist al personalităţii umane, la nivelul căreia diferitele tipuri de experienţă sunt de regulă interconectate, face imposibilă exprimarea izolată a unui anumit tip de trăire; în consecinţă, nici trăirea religioasă nu se poate exprima altfel decât laolaltă cu elemente ce ţin de psihologia individuală sau de cultură.

> Aceasta reprezintă cea mai înaltă formă a conştiinţei de sine a omului; însă, în manifestările sale concrete, ea nu poate fi niciodată separată de formele inferioare ale conştiinţei. Combinându-se cu ele într-o unică condiţie…..[1]
> Această conştiinţă a lui Dumnezeu despre care tocmai am vorbit devine în mod efectiv parte constitutivă a experienţei noastre doar fiind inclusă în experienţa generală a conştiinţei individuale...[2]

Această perspectivă pune bazele unei viziuni pluraliste asupra autenticităţii religioase, care acceptă drept valide o mare varietate de manifestări spirituale, uneori aparent ireconciliabile datorită diferenţelor mari în ceea ce privește conţinuturile cosmologice, morale sau simbolice ce le sunt asociate. Idealul unei religii unice face abstracţie de varietatea determinaţiilor psihologice și culturale inerente oricărei expresii religioase.[3]

În majoritatea cazurilor, varietatea manifestărilor religioase nu este datorată unei varietăţi la nivelul trăirii spirituale, ci este rezultatul determinaţiilor accidentale care contextualizează exprimarea religioasă. Se poate exemplifica procesul constituirii într-o mare varietate de forme a religiilor arătându-se cum o persoană cu înclinaţii spre introspecţia psihologică va tinde să își expună propriile trăiri spirituale sub forma misticismului, o cosmologie bine constituită și sistematizată va pune bazele unui sistem teologic-metafizic pe când o cosmologie neorganizată, haotică și exprimată figurativ

---

1 *The Christian Faith*, §5, p.18.
2 *The Christian Faith*, §62, p.259.
3 *On Religion*, p.51,53-54,213-214,235; Williams 2003:758-759.

va conduce la elaborarea unei mitologii. Sentimentul unităţii universale a experienţei se poate exprima în moduri dintre cele mai diverse: sub forma conexiunii cu natura sau văzând întreaga istorie umană ca pe un proces unitar, condus de divinitate. Toate aceste modalităţi alternative de exprimare a dependenţei absolute a oricărui element particular faţă de totalitate nu se exclud reciproc, ci reprezintă doar contexte diferite în care este intuită unitatea.[1]

O simplă privire asupra vieţii religioase, în varietatea sa, relevă existenţa a numeroase zone de intersecţie între confesiunile lumii, corespunzând zonelor de intersecţie culturală. Discordanţa și concordanţa dintre religii sunt date mai degrabă de contextualizările lor culturale; acolo unde mediile culturale în care s-au format două religii diferite sunt caracterizate de un anumit sincretism, de pluralitate integrată, și relaţiile inter-religioase vor fi caracterizate de accept și toleranţă.[2]

Un alt argument în favoarea compatibilităţii fundamentale a diverselor religii este reprezentat, în opinia lui Schleiermacher, de cazurile de convertire, în care o unică căutare spirituală își găsește împlinirea când într-o formă religioasă când în alta, în funcţie de modificările suferite de contextualizările și predispoziţiile culturale ale celui care caută.[3]

În formele sale cele mai arhaice, religia a luat forme aproape lipsite de sistematizare, contextualizarea sentimentului dependenţei absolute fiind realizată într-un mod minimal. Omul preistoric care a avut intuiţia unităţii și armoniei a tot ceea ce îl înconjoară, neavând încă elaborată nicio teorie despre lumea înconjurătoare, și-a exprimat trăirile religioase în forma cea mai primitivă cu putinţă și anume în cea a iubirii faţă de natură, a vieţii trăite în deplină armonie și solidaritate cu ea. Cunoștinţele știinţifice rudimentare nu i-au permis să discute despre totalitate altfel decât sub aspectul cel mai direct în care aceasta i se înfăţișa percepţiei, și anume ca

---

[1] *On Religion*, p.154.

[2] Thornbury 1999:17.

[3] *The Christian Faith*, §7, pp. 32-33. Elementul de adevăr conţinut de toate religiile, drept cauză a existenţei unor similarităţi între acestea și creștinism și drept condiţie a posibilităţii convertirii, în Dorrien 1997:17.

natură. Dependenţa de Univers s-a exprimat sub forma comuniunii cu natura; împăcarea cu soarta, chiar și în faţa celor mai potrivnice transformări pentru individualitatea umană, cum ar fi moartea, își avea originea tocmai în înţelegerea intuitivă a faptului că întreaga lume era pătrunsă de o armonie superioară celei individuale.[1]

Schleiermacher este conștient de faptul că nu tot ceea ce trece sub denumirea de „religie" include spiritualitate autentică, incriminând formalismul în care au tendinţa să alunece majoritatea religiilor. El își exprimă preferinţa pentru religiile aflate în formă incipientă, în care trăirea spirituală este vie, pură și în care ideile cosmologice, morale, simbolurile și obiceiurile se menţin la statutul de determinaţii contextuale, neimpunându-se încă în prim plan, cum tinde să se întâmple după o perioadă de timp. Chiar și așa, el accentuează asupra faptului că aceste situaţii reprezintă doar cazuri de denaturare ale unei autenticităţi despre care se simte îndreptăţit să afirme că a existat în orice manifestare religioasă istorică, în fazele sale de început.[2]

I.7.ii. Caracterul individual al religiei

Ideile asumării personale și a trăirii individuale a opţiunii religioase și-au găsit un larg consens între cei ce au studiat religia; totuși, Schleiermacher merge mult mai departe și afirmă caracterul personal, circumscris individului, nu doar în ceea ce privește practica religiei, ci chiar și în ceea ce privește tipologia religioasă. Practica religioasă nu înseamnă atât asumarea și dezvoltarea la nivel personal a unui anumit ideal religios obiectiv, clar delimitat, cât, mai degrabă, constituirea, sub influenţa unui model, a unei mari varietăţi de experienţe spirituale. Nu este vorba atât de reproducerea la nivel personal a unui ideal religios prestabilit, a unui reper normativ ferm propovăduit de o anumită confesiune, cât de constituirea unei spiritualităţi personale, care își găsește doar sursă

[1] *On Religion*, pp.70-71. Armonia cu natura și coeziunea socială ca forme primare ale religiei, în Hollands 1906:298-299,303.

[2] *On Religion*, p.216. Elementul religios autentic ce stă la baza oricărei religii, în Crossley 2006:588.

de inspirație într-un model. Varietatea religioasă astfel constituită merge până la nivel de individ. Religia nu este atât cultivată la nivel individual cât, mai degrabă, constituită la nivel individual.[1]

În domeniul religiei, multiplicitatea, varietatea și particularul preced generalul și tipologia. Experiența religioasă spontană precede confesiunea. Religiile tradiționale manifestă tendința de a vedea constituirea experienței religioase pornindu-se de la un arhetip pe care indivizii trebuie să îl asume și să îl reproducă. Pentru Schleiermacher, idealul religios este mai degrabă inspirator decât normativ, particularitatea trăirii individuale fiind mai importantă decât racordarea la normativul impus de ideal și anterioară acesteia. Tocmai de aceea, în studiul unei religii, trebuie să se plece de la practicarea efectivă a religiei, în cadrul unei comunități determinate; modelul religios va fi sesizat la nivelul practicii individuale, însă fără ca aceasta să însemne că acest model este și primar, fundamental. Experiența individuală reprezintă datul primar pentru studiul oricărei religii, sistematizarea și modelarea confesională fiind ulterioare; identitatea confesională este atribuită aposteriori experiențelor religioase. În ceea ce privește creștinismul, această abordare înlocuiește christocentrismul cu transformarea personală, întruchipată într-o enormă varietate de ipostaze și desfășurată sub inspirația oferită de Christos, modelul exemplar de individ uman ce și-a actualizat la maxim potențialitatea divină.

Mai mult decât atât, termenul de „tipologie religioasă individuală" implică o generalitate diacronică pe care experiența religioasă nu o are. În cazul oricărei persoane, trăirea religioasă reprezintă un flux de experiențe care, în timp, suferă modificări, reorientări. Pentru Schleiermacher, religia nu este doar personală dar, chiar și la nivel personal, ea constă dintr-o serie variabilă de experiențe, este în continuă transformare. Caracterul dinamic al personalității se răsfrânge asupra experienței religioase care este în egală măsură sortită unei permanente transformări. Se poate vorbi mai degrabă despre o serie de experiențe religioase unice, particulare, decât de o anumită tipologie religioasă individuală.

[1] Caracterul individual al religiei, în Thilly 1913:17, Cramaussel 1908:94.

Identitatea confesională devine astfel mai degrabă o chestiune de găsire a similarităţilor dintr-o mulţime de experienţe diverse decât una ce ţine de conformarea cu un ideal normativ. Religia începe cu individul, ba chiar cu experienţa sa la un moment dat, și abia apoi, la nivelul totalităţii experienţelor religioase ale unei comunităţi, se identifică similarităţi și se stabilesc tipologii.

Schleiermacher nu definește o religie pe baza unui eventual nucleu central ce ar reprezenta „esenţa" sa și care ar fi de găsit la toţi adepţii religiei în cauză ci pe temeiul existenţei unui model care inspiră exprimarea experienţelor individuale al căror grad de varietate coincide cu numărul de adepţi. O religie confesională nu înseamnă un set de norme obiective care sunt împărtășite și reproduse de toţi membrii comunităţii, ci, pur și simplu, suma unor experienţe particulare, individuale, având o anumită similaritate.

Pluralismul religios devine astfel o chestiune de principiu; religia nu poate fi concepută altfel decât ca experienţă personală care nu poate împărtăși decât similarităţi cu alte experienţe religioase, însă nu și vreun nucleu comun. În felul acesta, varietatea atinge un nivel maxim, tipologia religioasă coborând până la nivel individual.[1]

O religie nu poate exista în mod abstract, experienţele particulare, diverse și concrete ale adepţilor săi nereprezentând doar situaţii de instanţiere a unei esenţe religioase trans-personale, ci însăși procesul de constituire al respectivei religii. Religia unei comunităţi nu reprezintă un ideal ce ar transcende comunitatea în cauză și practicile sale religioase și căruia comunitatea i se dedică, ci reprezintă, pur și simplu, suma experienţelor religioase autentice din acea comunitate.[2] Orice teologie este, în mod necesar, confesională, în sensul că descrie linia de manifestare religioasă pe care și-a asumat-o o anumită comunitate, nefiind cu putinţă elaborarea unei teologii în abstract. Religia nu poate fi disociată de istoric, de factual, nefiind o cale revelată de sus și impusă fiinţelor

[1] *On Religion*, p.51,225-226.

[2] *On Religion*, p.155. Non-existenţa unei esenţe abstracte a religiei; existenţa religiei doar în înfăţișările sale naturale, în Stoker 2000:62. Pledoaria lui Schleiermacher în favoarea religiilor istorice, concrete și împotriva religiozităţii abstracte, în Mariña 2008:234.

umane, ci reprezintă drumul concret pe care oamenii înșiși și-l croiesc în plan spiritual. Anunţul programatic pe care Schleiermacher îl face la începutul lucrării sale fundamentale din domeniul teologiei creștine specifică faptul că urmează a fi discutată nu o eventuală cale absolută, nu un adevăr absolut, ci calea și credinţele personale adoptate de membrii comunităţii creștine.

Schleiermacher este conștient de rolul important pe care reproducerea, conformarea formală îl au în majoritatea religiilor istorice, însă el exclude cu fermitate aceste atitudini din sfera religiei, considerându-le drept forme denaturate de practică religioasă, care s-au îndepărtat de natura lor originală, de „religie”.[1]

I.7.iii. Constituirea ulterioară a identităţii confesionale

Această abordare, ce pune accentul pe dezvoltarea spontană, personală, a trăirii religioase, ale cărei potenţialităţi sunt de găsit la nivelul individului uman, scade considerabil din importanţa identităţii și tipologiei confesionale. În mod tradiţional, religia era considerată ca având origini trans-umane, fiind doar oferită omenirii care avea sarcina de a și-o însuși și cultiva. O astfel de perspectivă pleca de la un unic ideal religios, de la o esenţă religioasă obiectivă propovăduită de o anumită confesiune și, prin aplicaţie individuală, ajungea la o pluralitate de instanţieri umane. Idealul confesional preceda concretul, factualul, reprezentând totodată standardul căruia ipostazierile individuale trebuiau să i se conformeze într-o măsură cât mai ridicată.

Schleiermacher inversează perspectiva; religia își are originile în multiplicitatea umană, într-o potenţialitate personală pe care o deţine orice individ. În felul acesta, experienţa religioasă ţine mai degrabă de dezvoltarea personală subiectivă decât de subsumarea în faţa unui ideal confesional. Multiplul, varietatea reprezintă punctul de plecare în religie, care astfel începe „de jos”, de la nivelul pluralităţii umane.

Identitatea confesională este atribuită aposteriori experienţelor religioase, neţinând de însăși esenţa acestora. Poate exista reli-

[1] *On Religion*, p.228.

gie și fără o identitate confesională iar ca argument s-ar putea aduce cazul populaţiilor primitive, lipsite de conștiinţa unei anumite apartenenţe confesionale. În cazul experienţei religioase, confesiunea nu are un rol constitutiv, ci, mai degrabă, reprezintă rezultatul unei abordări ulterioare și contingente. Confesiunea nu este atât creatoare de religie cât, mai degrabă, sistematizatoare, reprezentând predispoziţia către o anumită tipologie a expresiei religioase. Neavând un rol constitutiv în apariţia religiei, nicio confesiune nu poate revendica exclusivitate, nu se poate institui drept „unica religie adevărată"; statutul secundar pe care Schleiermacher îl atribuie confesiunii anulează posibilitatea oricărei forme de fundamentalism.

Similarităţile dintre diversele experienţe religioase personale sunt puse în seama rolului inspiraţional pe care îl joacă modelele, prototipurile confesionale în exprimarea religioasă. Comunităţile umane au tendinţa de a alege un individ drept model și, pe baza experienţei sale religioase exemplare, își exprimă propriile trăiri religioase. Individul luat drept model este instituit drept punct de referinţă în funcţie de care sunt descrise experienţele personale; prin aceasta, la nivelul comunităţii, manifestarea religioasă dobândește o anumită unitate.[1]

Constituirea unei religii confesionale reprezintă mai degrabă un fapt istoric decât unul de natură spirituală, așa cum și identitatea religioasă ţine de particularităţile istorico-culturale ale individului asumat drept model și nu de o anumită tipologie a trăirii religioase. Orice religie confesională conţine, într-un grad ridicat, elemente accidentale, arbitrare chiar, care ţin de asumarea unui anumit individ dintr-o mare mulţime drept punct de referinţă. Tensiunile inter-confesionale sunt transferate de Schleiermacher din domeniul religiei în domeniul ipostazierii religiei, al istoricului, factualului; ireconciliabilitatea religiilor se datorează insistenţei fiecăreia asupra individului și situaţiilor factuale instituite drept model, drept prototip. Individul asumat într-un mod mai mult sau mai puţin aleatoriu drept punct de reper devine, pentru comunitatea

[1] *On Religion*, pp.222-223,236-237.

care l-a ales, învăţător, profet, magistru, adeseori primind chiar o învestitură divină. Văzută din perspectiva unei alte comunităţi, situaţia se arată în deplinul său arbitrariu și aduce mai mult a idolatrie decât a discipolat, stârnind astfel reacţii negative.[1]

Fundamentalismul înseamnă instituirea unei anumite perspective confesionale drept esenţială din punct de vedere religios. Predispoziţia către fundamentalism se explică prin forţa și vivacitatea pe care i-o conferă oricărei religii modelul său istoric și care adesea conduc la o supraestimare a importanţei acestuia. Particularitatea, concretul, factualul, prin forţa lor exemplificatoare, sunt cele ce dau intensitate trăirii religioase și astfel ele devin un rău necesar. O religie nu se poate debarasa de particular, de concret, întrucât aceasta ar însemna o importantă diminuare a vitalităţii sale. Raţionalismul iluminist, în căutare de regularitate, generalitate, a eliminat particularul, specialul, din religia naturală pe care a propovăduit-o. Rezultatul a fost o doctrină rece, rigidă, lipsită de viaţă și de adepţi. În ciuda particularităţii și arbitrariului pe care îl încorporează, religiile confesionale sunt religiile vii.[2]

Schleiermacher nu propune atât o debarasare de istoria sacră care este instituită odată cu asumarea unui individ drept model, ci, mai degrabă, înţelegerea acesteia în adevărata sa natură, exemplificatoare, motivatoare, dar nu constitutivă.[3] Înţelegerea istoriei sacre drept simplu arhetip concret al unui anumit tip de expresie religioasă este compatibilă cu o viziune pluralistă asupra religiei și înlătură sentimentul de idolatrie, erezie, asociat oricărei astfel de istorii sacre, atunci când este privită dintr-o perspectivă diferită de cea a adepţilor săi.[4]

Asumarea unui model istoric de către o comunitate confesională lasă destul de mult loc libertăţii de constituire a experienţelor

[1] *On Religion*, p.223.

[2] *On Religion*, p.234. Critica religiei „artificiale” a deismului și atitudinea apreciativă a lui Schleiermacher faţă de religiile istorice „vii”, în Brandt 2001:21-22, Crossley 2006:588. Particularitatea și specificitatea oricărei trăiri religioase umane, în opoziţie cu tendinţele universalist-generaliste ale Iluminismului, în Stoker 2000:61.

[3] *On Religion*, pp.236-237.

[4] *On Religion*, p.223.

spirituale personale. Schleiermacher atrage atenţia că unicitatea modelului nu conduce la o tipologie spirituală unitară, arătând că în cazul oricărei confesiuni poate fi întâlnită variaţie doctrinară și cultică, acceptarea aceleiași personalităţi istorice ca model fiind unicul element unificator. Încercarea de a abstrage un tipar religios din varietatea expresiilor religioase ale adepţilor eșuează în faţa unei varietăţi ireductibile.[1]

I.7.iv. Ierarhizarea manifestărilor religioase

Schleiermacher pare să susţină că trăirea religioasă propriu-zisă nu a evoluat odată cu evoluţia societăţii umane - probabil pentru că sentimentul unităţii universale este imun la modalităţile în care mintea umană structurează și sistematizează totalitatea. Însă, în ceea ce privește exprimarea religioasă, care este în mare măsură condiţionată cultural, aceasta a cunoscut variaţii, Schleiermacher identificând trei etape majore în evoluţia manifestărilor religioase. Ceea ce dă distincţia dintre cele trei etape este cosmologia implicită în fiecare din acestea.

Cea mai primitivă formă a exprimării sentimentului unităţii cosmice este idolatria, fetișismul, animismul. Practicanţii unor astfel de culte sunt populaţii care încă nu au dezvoltat conceptul de „totalitate", ci doar concepte desemnând anumite registre limitate ale experienţei. În consecinţă, ei aplică sentimentul religios al unităţii la domenii limitate ale Cosmosului, corespunzând sistematizărilor cosmologice rudimentare operate în acel stadiu de dezvoltare intelectuală. Sentimentul religios este asociat cu fenomene și elemente naturale, practici domestice, aspecte ale vieţii, raţiunea primitivă neputând opera o unificare la un nivel mai extins a experienţei. Omul preistoric sau cel din societăţile arhaice vede armonia universală într-o multitudine de domenii, de ipostaze, care ajung cu toate obiecte ale veneraţiei sale religioase.[2]

Această formă de exprimare religioasă poate fi întâlnită și în lumea emancipată din zilele noastre dar în situaţii în care dezvol-

---

1 *On Religion*, p.222, 235-236.
2 *The Christian Faith*, §7, pp. 31-33.

tarea raţionalităţii este încă într-un stadiu incipient (cazul copiilor) sau în care raţionalitatea nu se manifestă la potenţialitatea sa deplină (cazul viselor, care, conform lui Schleiermacher, pot exprima uneori trăiri religioase).[1]

Cel de-al doilea stadiu este cel al politeismului, în care este descoperită unitatea experienţei, menţinându-se însă reminiscenţe ale abordării pluraliste. Esenţa totalităţii este întruchipată într-o pluralitate de zeităţi, în aceasta constând pendularea între monism și idolatrie a politeismului.[2]

Cea mai matură formă de exprimare religioasă este reprezentată de monoteism sau, poate mai corect spus, de monism.[3] Spre deosebire de politeism, în care se realizase unitatea fundamentală a Cosmosului dar se identificau multiple principii ale acesteia, monismul este mai consecvent și subsumează întregul Univers unui principiu unic; în felul acesta, se realizează o unificare desăvârșită a existenţei.

> Acele forme ale pietăţii în care toate trăirile religioase exprimă dependenţa a tot ceea ce este finit faţă de o unică şi infinită Fiinţă Supremă, adică formele monoteiste ale pietăţii, reprezintă nivelul cel mai înalt al pietăţii, faţă de care toate celelalte forme se găsesc într-o relaţie de subordonare. Oamenii trebuie să treacă de la aceste forme inferioare la cele mai înalte.[4]

Dintre toate religiile istorice, Schleiermacher consideră că doar în cazul a trei s-a atins acest stadiu de evoluţie a exprimării religioase și anume în iudaism, creștinism și islam.[5]

Nesituarea pe ultima treaptă a nivelului de maturitate a exprimării religioase nu invalidează și nici nu compromite trăirea religioasă aferentă religiei în cauză, ierarhizarea făcând referire mai degrabă

---

1 *The Christian Faith*, §8, pp. 34-38.

2 *The Christian Faith*, §8, pp. 34-35. Smith 2008:297.

3 Ierarhizarea manifestărilor religioase și preeminenţa monoteismului, în Stoker 2000:62-63.

4 *The Christian Faith*, §8, p.34.

5 *The Christian Faith*, §8, pp. 36-38.

la nivelul de elaborare al reprezentării Universului implicate în manifestarea religioasă decât la experienţa religioasă însăși.

Alături de acest sistem de clasificare a modalităţilor de exprimare religioasă, Schleiermacher mai operează o distincţie importantă, între o pietate teleologică și una estetică. Atitudinea teleologică, exemplar întruchipată de creștinism, este caracterizată de implicaţii morale, de o atitudine religioasă activă. În creștinism, omul participă la instaurarea Împărăţiei lui Dumnezeu pe pământ, practica sa religioasă luând înfăţișarea unei sarcini etice ce îi stă în faţă. Religiile estetice sunt caracterizate de o atitudine mai degrabă receptivă, senzitivă; contactul cu lumea nu conduce atât la o activitate transformatoare cât la o deschidere către receptarea armoniei pre-existente a Universului. După Schleiermacher, spiritualitatea greacă întruchipează cel mai bine acest tip de religiozitate.[1]

I.7.v. Deschiderea pluralistă ca parte integrantă a experienţei religioase

Pentru Schleiermacher, pluralismul religios, deschiderea către o varietate nelimitată de manifestări religioase, ţine de însăși esenţa trăirii spirituale. Atitudinea deschisă, acceptarea varietăţii nu reprezintă simple constatări la care s-a ajuns în urma unei investigaţii intelectuale, ci sunt aspecte intrinseci ale experienţei religioase autentice. Pietatea nu e altceva decât conștiinţa unităţii fundamentale a întregii multiplicităţi; în felul acesta, conștiinţa varietăţii, a multiplicităţii care se integrează într-o totalitate unică ţine de însăși natura trăirii religioase. Varietatea Universului implică o mare varietate a modului de integrare în totalitate, ori tocmai acesta este conţinutul intuiţiei religioase.

Pluralitatea opiniilor religioase reprezintă astfel reflectarea, la nivel discursiv, a pluralităţii modalităţilor de racordare la universal; pluralismul religios nu face altceva decât să reflecte banala remarcă a varietăţii umane. Diversitatea umană, având drept corelat religios diversitatea religioasă, discreditează ceea ce Schleier-

[1] *The Christian Faith*, §9, pp. 40-44. Distincţia dintre religii de tip teleologic și religii de tip estetic, în Stoker 2000:62, Mariña 2008:238-239.

macher numește „uniunea nesfântă a crezurilor”.[1] Uniformitatea confesională reprezintă o artificialitate, experienţa religioasă autentică reflectând în mod necesar particularitatea și varietatea individuală. Schleiermacher propune o comunitate religioasă în care fiecare persoană își exprimă propriile trăiri cu titlul de opinie; opiniile astfel rezultate, fiecare exprimând o perspectivă particulară asupra modului de racordare la totalitate, se vor găsi într-o relaţie de complementaritate și nu de opoziţie. Nicio revendicare exclusivistă, fundamentalistă, ce va pretinde acapararea exhaustivă a adevărului, niciun crez ferm stabilit nu își vor găsi locul într-o astfel de comunitate.[2]

Tendinţa naturală a oamenilor de a-și exprima trăirile religioase este interpretată de Schleiermacher tocmai ca un argument în favoarea relaţiei de complementaritate ce se stabilește între multiplele opinii religioase. Orice opinie reflectă o modalitate de integrare în armonia universală și astfel un număr cât mai mare de opinii nu face altceva decât să evidenţieze într-un mod cât mai sugestiv amploarea armoniei cosmice, care înglobează elemente din cele mai diverse. Conștiinţa religioasă a fiecărui om a intuit această complementaritate amplificatoare iar prin exprimarea propriei opinii religioase, fiinţele umane participă, adesea fără a realiza acest lucru în mod explicit, la un proces de edificare reciprocă.[3]

> Îndeaproape asociată acestei porniri este pornirea de a da glas acestei conştiinţe a lui Dumnezeu. Această pornire include, într-o manieră similară, asocierea dintre conştiinţa individuală şi conştiinţa socială. Acestea două, laolaltă, constituie perfecţiunea originară a omului.[4]

Trăirea religioasă a avut întotdeauna acest corelat la nivel social iar o astfel de corelaţie constantă nu poate fi pusă pe seama

---

1 *On Religion*, p.175.

2 *On Religion*, p.175.

3 Complementaritatea diverselor perspective religioase exprimate prin dialogul religios, în Stoker 2000:59. Comunicarea experienţelor religioase ca mecanism prin care se constituie o comunitate religioasă, în Nassar 2006:838.

4 *The Christian Faith in Outline*, §60, p.27.

accidentalului. Experienţa religioasă conţine în sine conștiinţa caracterului parţial, unilateral, al oricărei trăiri individuale. Fiinţa umană devine conștientă de infinitatea Universului și de propria sa finitudine într-un avânt de îmbrăţișare a nemărginitului. Deschiderea către ceilalţi și către experienţele lor specifice, exprimate sub forma unei mari varietăţi de opinii religioase, nu reprezintă decât reflectarea, la nivel comunitar, a acestei deschideri spre infinit pe care o are orice om religios. Întotdeauna experienţele religioase au fost urmate de verbalizarea lor publică, de propovăduire, iar această tendinţă este pusă pe seama impulsului de a participa la crearea, la nivel comunitar, a unei reprezentări cât mai sugestive și cât mai vaste a armoniei universale. Verbalizarea trăirilor religioase în vederea convertirii celorlalţi reprezintă doar o denaturare, o formă patologică pe care o ia tendinţa de edificare reciprocă, de exprimare complementară a variatelor aspecte ale armoniei cosmice.[1]

În trăirea religioasă, omul devine conștient de faptul că toate iau parte la un unic întreg armonios, că, într-un fel sau altul, întreaga varietate și multiplicitate este integrată în totalitate. Această intuiţie nu reprezintă un aspect accidental al trăirii religioase, ci însăși esenţa sa. Pluralismul religios nu reprezintă altceva decât formularea discursivă a intuiţiei religioase, privită sub aspectul relaţiei pe care o stabilește dinspre multiplicitate către unitate. Nu este vorba atât despre o opinie intelectuală cât, mai degrabă, despre un mod în care este exprimat în cuvinte un anumit aspect al trăirii religioase.[2]

I.7.vi. Fundamentalismul ca atitudine opusă experienţei religioase

Pentru Schleiermacher, fundamentalismul, restrictivismul nu reprezintă doar opinii religioase eronate, ci întruchipări ale unei atitudini care se opune trăirii religioase. Experienţa spirituală au-

[1] *On Religion*, p.149; Avis 2003: 213.

[2] Deschiderea pluralistă ca parte integrantă a experienţei religioase, în Thilly 1913:17. Unitatea dinamic-complementară a religiilor, în Cooper 2006:82.

tentică include în mod intrinsec o atitudine deschisă și astfel absenţa deschiderii către multiplicitatea religioasă indică un neajuns al trăirii religioase, caracterul neautentic al acesteia. Stă în natura experienţei religioase să perceapă nenumăratele modalităţi în care pluralitatea se integrează într-o unitate armonioasă, astfel că restrictivismul nu face altceva decât să nege nivelul universal al armoniei și unităţii, prin aceasta reprezentând o atitudine anti-religioasă. Aroganţa și atitudinea unilaterală implicată de orice formă de fundamentalism, de restrictivism, se opun modestiei și deschiderii inerente trăirii religioase autentice.

În cuvintele lui Schleiermacher, „religia reprezintă inamicul natural și declarat al oricăror forme de îngustime a minţii, a tuturor formelor de unilateralitate".[1]

> Aşa cum nimic nu este mai nereligios decât să se ceară o deplină uniformizare a omenirii, tot astfel, nimic nu este mai contrar creştinismului decât a căuta uniformizarea religioasă. Divinul trebuie contemplat şi adorat în toate modurile cu putinţă.[2]

În acest context, Schleiermacher, în ciuda statutului său de teolog creștin, se simte perfect îndreptăţit să își exprime preferinţa pentru trăirea religioasă a Romei precreștine, în comparaţie cu cea a Romei creștine. În ultimele secole ale mileniului I î.e.n. și în primele două secole de după Christos, societatea romană a manifestat o mare deschidere către spiritualitatea importată din Orient iar Schleiermacher consideră această atitudine drept indiciu al unei trăiri religioase autentice. Receptivitatea Romei faţă de cultele religioase neobișnuite, stranii, indică o puternică conștiinţă a infinitului și o deschidere către a îmbrăţișa nemărginitul într-o unitate armonioasă a trăirii individuale. În opoziţie cu Roma precreștină, deschisă spre infinit, Roma creștină a manifestat o tendinţă de stabilire rigidă în finit. Mai mult decât atât, încercând să pună bazele unei teologii „ortodoxe" și „canonice", această societate

[1] *On Religion*, p.56.
[2] *On Religion*, p.252.

și-a făcut un crez din limitare. Condamnarea ereticilor a închis toate deschiderile către nemărginit. Roma creștină s-a autolimitat, s-a ferecat pe sine în aspectele clar determinate ale unei trăiri unice care, în timp, a degenerat în formalism. Conștiința infinitului, inerentă trăirii religioase, a fost substituită de o conștiință rigidă și clar sistematizată a unei anumite forme finite, a unei anumite manifestări culturale.

Experiența religioasă autentică a fost înlocuită de formalism cultural. Datorită toleranței sale, Roma păgână „era plină de zei", pe când Roma creștină, „datorită persecutării ereticilor, … era lipsită de Dumnezeu".[1]

Prozelitismul nu își are originea în trăirea religioasă, ci într-un partizanism cultural sau filosofic. Ceea ce face obiectul propovăduirii prozelitiste nu este trăirea religioasă însăși, ci elementele ce țin de contextualizarea teoretică sau morală a religiei. Schleiermacher impută componentei filosofice a religiei inducerea tendinței spre prozelitism; prin natura sa de cunoaștere, filosofia aspiră la validitate obiectivă, la recunoaștere universală a adevărului său. Purtate de elementul lor filosofic, religiile își însușesc ele însele tendința spre impunere universală. Situația este destul de nefericită întrucât i se conferă religiei ceva ce nu îi este caracteristic în esența sa, ba chiar ceva ce se opune conștiinței unității multiplicității implicată în orice trăire religioasă. Este în natura religiei de a racorda multiplicitatea la armonia unității iar această racordare se realizează în nenumărate moduri, corespunzând multiplicității elementelor integrate în universal.[2] Având viziunea integrării multiplicității în unitate, religia este nevoită să accepte o multiplicitate de căi de integrare. Restrictivismul religios se opune astfel însăși esenței religiei; expulzând anumite componente din armonia universală, restrictivismul ajunge să compromită armonia însăși.[3]

Propovăduirea unei religii către o altă comunitate religioasă are sens doar ca stimulare a unui progres gradual al experienței

---

[1] *On Religion*, p.109.
[2] Pluralismul religios ca ținând de „esența religiei", în Schwarz 2005:10.
[3] *On Religion*, pp.54-55.

religioase, nu și ca o „convertire" radicală. Schleiermacher exemplifică acest principiu prin modul în care a propovăduit Pavel mesajul creștin în Atena, printre adepţii politeismului grec (Faptele Apostolilor 17:15-34).

El nu a negat complet acest tip de trăire religioasă, ci doar a arătat cum mesajul creștin vine în continuarea acesteia. „Bărbaţi atenieni! În toate privinţele, vă găsesc foarte religioși. Căci trecând și privind de aproape la lucrurile la care vă închinaţi voi, am găsit și un altar pe care este scris: «Dumnezeului necunoscut». Ceea ce voi cinstiţi fără să cunoașteţi, aceea vă vestesc eu" (Faptele Apostolilor 17:22-23). Prozelitismul creștin radical, care cere „convertire", este pus pe seama unor considerente de alt tip decât cele de ordin religios, Schleiermacher mergând până într-acolo încât să susţină că „răspândirea creștinismului în lume nu a avut la bază sentimentul pioșeniei creștine".[1]

În tendinţa de expansiune a creștinismului, Schleiermacher percepe și un element religios autentic și anume conștiinţa unităţii globale. Cei ce au ajuns la această conștiinţă a unităţii a tot ceea ce există în Împărăţia lui Dumnezeu fac eforturi pentru a trezi această simţire și în cei care, deși aparţin în egală măsură unităţii universale, nu sunt conștienţi de aceasta. Nu este vorba de a-i aduce pe aceștia de la pierzare la salvare, ci doar de a-i face conștienţi de armonia căreia, fără a ști, îi aparţin.[2]

Schleiermacher consideră că monismul ontologic implică, în plan soteriologic, universalismul. O divinitate unică ce guvernează în mod suveran Universul este incompatibilă cu ideea de pierzare veșnică, de separaţie veșnică de divin; o astfel de situaţie ar compromite universalitatea divinităţii, ar lăsa zone din Univers în afara controlului său providenţial.

Schleiermacher consideră că asocierea istorică dintre monoteismul religios și tendinţele expansioniste nu reprezintă o întâmplare; orice religie care a realizat că Universul este strâns într-o unitate deplină sub guvernarea unui unic principiu va

---

1 *On Religion*, p.187.

2 *The Christian Faith*, §121, pp. 563-564, *The Christian Faith*, §156, p.695.

manifesta tendinţa de a actualiza în mod efectiv această unitate, trezind în toţi oamenii conștiinţa sa și trăirile de fraternitate și comuniune ce îi urmează în mod natural.[1]

[1] *The Christian Faith*, §8, pp. 36-37.

Partea a doua

Teologia creştină
(Teologia istorică și teologia practică)

II.1. Creştinismul ca opţiune confesională

II.1.i. Creștinismul în context pluralist

Schleiermacher se inserează pe sine în acest context religios larg și tolerant în calitate de creștin, opţiune cu care a fost consecvent toată viaţa, printre altele, el slujind ca pastor la câteva biserici lutherane. În ciuda orientărilor sale pluraliste, Schleiermacher consideră opţiunea pentru creștinism ca „justificată", nu atât pe considerente metafizic-teologice, pe considerente ce ţin de un „adevăr obiectiv" pe care creștinismul l-ar reda în cel mai precis mod cu putinţă, cât, mai degrabă, datorită unui plus de adecvare între natura umană și propovăduirea creștină. Schleiermacher identifică elementul central al creștinismului în ideea medierii realizate de Isus Christos[1]; în fond, toate religiile promovează un tip de mediere între uman și divin, un set de mijloace prin care potenţialitatea omului către exprimarea armoniei divine să fie activată la maxim, fie că este vorba despre o mediere realizată prin doctrine, ritualuri, practici ascetice sau printr-o persoană (cazul creștinismului). Forma de mediere propovăduită de creștinism este superioară prin aceea că este întruchipată într-un om și astfel este în cea mai mare măsură accesibilă omenescului.

[1] Prezentări ale elementelor definitorii ale creştinismului, în viziunea lui Schleiermacher, în Gockel 2006:46-48, Brandt 2001:xiv.

Poziţia este apropiată de inclusivismul promovat în sec. XX de teologi cum ar fi Karl Rahner care, la fel ca Schleiermacher, au acceptat pluralismul religios, acordând totuși preeminenţă creștinismului prin susţinerea faptului că toate religiile tind spre un ideal unic pe care creștinismul l-ar întruchipa în cel mai desăvârșit mod cu putinţă.

Caracterul central al persoanei lui Isus în creștinism este afirmat pe baza consideraţiei generale a lui Schleiermacher că religiile se individualizează nu atât pe baza unei doctrine sau practici împărtășite în comun de adepţii lor, ci pe baza unui personaj sau a unei situaţii exemplare, care sunt luate drept punct de referinţă pentru orice altă expresie religioasă a comunităţii respective. Drept urmare, ceea ce conferă identitatea proprie a comunităţii creștine este apelul constant pe care membrii acesteia îl fac la Isus Christos, chiar dacă acest apel se realizează în contexte dogmatice și simbolice foarte diverse.[1] „Creștinismul este o credinţă monoteistă, de tip teleologic, care se distinge în mod esenţial de alte credinţe similare prin faptul că, în cazul său, totul este pus în legătură cu mântuirea realizată de Isus din Nazaret."[2]

Relaţia creștinismului cu iudaismul este acceptată de Schleiermacher doar la nivel istoric, nu și la nivel doctrinar. De altfel, el îi impută iudaismului că ar promova o reprezentare naivă a lui Dumnezeu, ca justiţiar drept care răsplătește, pedepsește sau îi disciplinează pe oameni în directă legătură cu faptele lor. Acest mod simplist de a-l considera pe Dumnezeu a condus la cvasi-dispariţia iudaismului atunci când evreii au fost nevoiţi să trăiască printre alte popoare ale căror culturi mult mai complexe au contestat reprezentarea teologică a iudaismului. Iudaismul a putut reprezenta o religie vie doar atunci când adepţii săi au trăit într-o comunitate relativ închisă și când viaţa lor era suficient de rudimentară încât conceptul simplist de Dumnezeu pe care îl deţineau să fie suficient pentru a o explica.[3]

---

[1] *The Christian Faith*, §127, apud. Cross 1911:252-253.

[2] *The Christian Faith*, §11, p.52.

[3] *On Religion*, pp.239-240. Caracterul arhaic al perspectivei religioase a iudaismului, în Williamson 2004:375.

II.1.ii. Caracterul confesional al teologiei creștine

Teologia creștină exprimă mai degrabă o opţiune a unei comunităţi decât un adevăr ce s-ar impune în mod obiectiv. Teologia nu reprezintă atât o investigaţie de tip metafizic, ce s-ar întemeia pe niște principii de ordin superior ale raţiunii sau ale unei revelaţii, ci descrierea credinţelor unei anumite comunităţi.[1] Teologia este mai degrabă o știinţă confesională decât una metafizică; obiectul ei de investigaţie nu este adevărul, ci credinţele unei comunităţi.[2] În acest sens, teologia este mai degrabă de tip descriptiv decât de tip apologetic sau speculativ.[3]

Teologia creștină descrie modul specific în care comunitatea creștină și-a exprimat propriile trăiri religioase, modul în care experienţa religioasă universală este înveșmântată în elemente ce ţin în general de cultura în care a luat naștere creștinismul. În acest sens, sistemul doctrinar înfăţișează o ipostaziere particulară, specifică, a unei trăiri generale. Tocmai din acest motiv, teologia creștina ia forma unei știinţe descriptiv-empirice; obiectul său de investigaţie nefiind religiozitatea pură, nefiind ceva ce ar putea fi descoperit prin simpla analiză a naturii umane universale, ci unul particular și anume ipostazierea religiozităţii într-un anumit context cultural, teologia trebuie, întâi de toate, să purceadă la o analiză a condiţiilor social-culturale în care a fost instanţiată trăirea religioasă investigată. Se poate considera că teologia are de-a face cu opţiunea unei anumite comunităţi – chiar dacă, în general, această opţiune nu este una conștientă, deliberată – pentru anumite forme de ex-

[1] Caracterul istoric, „empiric", „pozitiv" al teologiei și imposibilitatea de a găsi o „esenţă platonică a credinţei", în Brandt 2001:34-35.

[2] Teologia dogmatică ca știinţă confesională, ce include afirmaţii metafizice, însă doar pentru contextualizarea filosofică a mesajului său, în Gamwell 2010:142.

[3] *The Christian Faith*, §19, pp. 88-89. Caracterul confesional-descriptiv, hermeneutic, fără revendicări apologetice, al teologiei și „adevărul" teologic ca reflectând mai degrabă coerenţa internă a unui sistem doctrinar decât corespondenţa sa cu realitatea, în Thornbury 1999:21, Crossley 2006:598, Schwarz 2005:13, Marshall 1987:21-22, Crouter 2005b:120, Wyman 2010:193. Critica abordării confesionale a lui Schleiermacher, de către Emil Brunner, care argumentează în favoarea unei abordări normative, în McGiffert 1930:364.

primare religioasă. Doar o cercetare factual-empirică poate scoate la iveală conţinutul opţiunii libere a unui grup uman și astfel teologia însăși dobândește un caracter factual-empiric.

Așa se face că Schleiermacher, în dezbaterea sa asupra teologiei creștine, explicitează doctrine cum ar fi învierea morţilor, escatologia, evidenţiind relevanţa religioasă a acestora, însă totodată fără a le considera drept modalităţi prea adecvate pentru descrierea trăirii religioase creștine în vremurile sale post-iluministe. Totuși, în ciuda atitudinii sale critic-revizioniste, el discută și aceste doctrine cu tentă arhaic-mitologică, întrucât ele constituie o parte a sistemului confesional creștin; teologia creștină, ca știinţă descriptiv-confesională, are datoria de a le aborda, în calitatea lor de element istoric-confesional, chiar dacă dezbaterea lor se realizează pe un ton critic-revizionist.

La Schleiermacher, relaţia dintre comunitatea creștină și teologie este în sens invers decât în teologia tradiţională. Comunitatea creștină, creștinismul însuși, nu se întemeiază pe teologia comună împărtășită de membrii săi, ci pe modelul comun asumat de toţi aceștia, și anume Isus Christos. În sânul comunităţii astfel formate se constituie un sistem de credinţe care fac obiectul teologiei. Astfel că nu teologia este cea care precede comunitatea, nu teologia este cea pe baza căreia se constituie comunitatea, ci invers, comunitatea creștină, unită pe baza acceptării unui model comun, dă naștere teologiei.

> Întrucât dogmatica reprezintă o disciplină teologică şi, ca atare, ţine doar de Biserica Creştină, putem explica în ce anume constă ea doar atunci când avem o concepţie clară cu privire la Biserica Creştină.[1]

Această viziune asupra identităţii religioase se îndepărtează mult de tendinţele raţionalist-dogmatice cărora li se dă curs în mod frecvent în definirea unei religii. La Schleiermacher, sistemul dogmatic nu e definitoriu pentru o religie, nu este esenţial, acesta luând naștere ulterior constituirii religiei în cauză. Mai mult chiar,

[1] *The Christian Faith*, §2, p.3.

Schleiermacher acceptă varietatea și flexibilitatea dogmatică în cadrul oricărei religii, doctrina găsindu-se într-un permanent proces de reformulare, de actualizare la noile contexte cultural-științifice. Ceea ce face teologia creștină este, pur și simplu, să descrie credinţele unei anumite comunităţi, la un moment dat.

Întrucât biserica precede teologia, investigaţia factuală ce are ca obiect comunitatea ecleziastică reprezintă primul pas în conturarea unei teologii care astfel se apropie mai mult de științele empiric-descriptive decât de cele speculativ-metafizice.[1] Chiar dacă orice sistem doctrinar face apel la propoziţii metafizice, etice, cosmologice, acestea nu reprezintă produse ale reflecţiei religioase; mai degrabă, ele sunt preluate de adeptul unei anumite căi religioase din mediul cultural căruia îi aparţine și, cu ajutorul lor, acesta încearcă să elaboreze o formulare discursivă a propriilor sale trăiri spirituale. Adevărul sau falsitatea presupoziţiilor metafizice sau etice ale unui sistem dogmatic fac în mai mică măsură obiectul de interes al teologului, valoarea lor de adevăr trebuind a fi judecată din perspectiva sferei teoretice căreia îi aparţin. Teologul este mai degrabă interesat de gradul de adecvare al acestor propoziţii pentru explicitarea trăirilor religioase ale unei anumite comunităţi.[2]

Caracterul factual-empiric al dogmaticii reiese și din locul pe care Schleiermacher îl atribuie acestei științe în corpusul disciplinelor teologice. El identifică trei discipline majore ale teologiei: teologia filosofică, care discută despre „sentimentul dependenţei absolute", despre experienţa religioasă a omului, în general, fără a se face referire la vreo religie anume; teologia istorică, care cuprinde evoluţia dogmatică ce ia naștere în cadrul unei anumite comunităţi religioase; și teologia practică, ce are în vedere aspectele ecleziastice. Această abordare a domeniului teologic a fost mai întâi implementată în Universitatea din Berlin, al cărei co-fondator a fost Schle-

[1] Relaţia de dublă condiţionare dintre biserică și teologie (teologia ia naștere în sânul unei comunităţi ecleziastice, însă, prin investigaţiile sale critice, ea nu se rezumă doar la a descrie comunitatea religioasă, ci o și remodelează pe aceasta), în Brandt 2004:34. Teologia ca hermeneutică a unei credinţe particulare, în Marshall 1987:21-22.

[2] *The Christian Faith*, §2, p.3.

iermacher (alături de Alexander von Humboldt), și ulterior a devenit influentă în programele de studiu ale institutelor teologice din America, la sfârșitul sec. XIX și începutul sec. XX. Conform cu această diviziune, dogmatica ţinea de teologia istorică, reprezentând astfel o investigaţie factuală asupra aspectelor intelectuale ale bisericii, în formele pe care le-au luat acestea de-a lungul timpului. Doar teologia filosofică, adică filosofia religiei, poate revendica o valabilitate universală, având ca obiect de investigaţie natura umană, în genere. Teologia istorică este circumscrisă factual la formele istorice pe care le ia religiozitatea naturală (ce face obiectul teologiei filosofice) în anumite contexte culturale, reprezentând o ipostaziere istorică a teologiei filosofice.[1]

Până și redactarea și constituirea Canonului sunt considerate de Schleiermacher tot doar ca etape istorice ale punerii în formule propoziţionale a sentimentului dependenţei absolute. În teologia tradiţională, redactarea Canonului nu reprezenta o simplă etapă a procesului istoric de elaborare doctrinară, ci punctul de contact între supranatural și istoric, standardul și temelia tuturor elaborărilor ulterioare. Însă, pentru Schleiermacher, chiar și acest moment special al istoriei doctrinei creștine nu reprezintă altceva decât o etapă istorică, care trebuie analizată și evaluată pe baza acelorași principii care guvernează judecata teologică asupra oricărei alte dezvoltări doctrinare.

Domeniul de investigaţie al teologiei ţine astfel mai degrabă de subiectivitate – chiar dacă e vorba despre o subiectivitate colectivă, împărtășită de o întreagă comunitate religioasă – decât de obiectivitate absolută.[2] Standardul pe baza căruia o doctrină este evaluată ca ortodoxă sau heterodoxă nu este modul în care ea s-ar raporta la o realitate obiectivă, ci consensul comunităţii ecleziastice. Ortodoxia reprezintă conformitatea cu acest consens iar elementele ce deviază de la standardul colectiv sunt calificate drept heterodoxe.[3]

[1] Cele trei ramuri ale teologiei – teologia filosofică, teologia istorică și teologia practică, în Brandt 2001:35.

[2] Elementul de subiectivitate al oricărui sistem doctrinar și teologia ca știinţă socială, în Thiel 1984:146,149, Wyman 2010:192.

[3] *Brief Outline for the Study of Religion*, §196-197, pp. 162-163.

II.2. Revizuirea doctrinei creştine pe baza filtrului scientist-existenţialist

II.2.i. Teologia creștină „de jos"

Asemenea oricărei alte forme de doctrină religioasă, și cea creștină reprezintă „conștiinţa religioasă ce a dobândit condiţia de gândire".[1] Schleiermacher respinge interpretarea doctrinei creștine drept un corpus de formulări propoziţionale revelate fiinţei umane „de sus", din exteriorul său. Doctrina reprezintă doar formularea discursivă a unor trăiri religioase imanente; elementul divin înglobat în doctrină este elementul divin din persoana umană.

Umanismul teologic al lui Schleiermacher se reflectă foarte clar în metoda sa teologică; tratatele de teologie tradiţională încep „de sus", cu problema revelaţiei și cu cea a cunoașterii lui Dumnezeu. În schimb, Schleiermacher începe „de jos", printr-o discuţie cu privire la experienţa religioasă, cunoașterea divinului, a salvării și toate celelalte subiecte teologice fiind elaborate pe baza modului în care se arată ele în cadrul experienţei spirituale a omului.[2]

În mod tradiţional, creștinismul recunoaște existenţa unei „revelaţii generale", prezente în mod natural în orice om și care indică către existenţa lui Dumnezeu, către păcătoșenia umană, către nevoia de salvare, însă nu și către salvarea însăși, aceasta fiind conferită prin „revelaţia specială" întruchipată în istoria sacră a poporului Israel, încununată și împlinită prin venirea lui Isus. Schleiermacher neagă existenţa acestei ultime forme de revelaţie, considerând că experienţa religioasă, sub toate formele sale, se constituie pe baza unor capacităţi și dispoziţii prezente în mod natural în om; în termenii teologiei tradiţionale, „revelaţia generală" este cea care dă seama

[1] *Brief Outline for the Study of Religion*, §280, p.196.

[2] Metoda teologică a lui Schleiermacher, în Thiel 1984:144-149, Brandt 2001:36. Opoziţia dintre teologia reformată clasică (revelaţională) și teologia naturală a lui Schleiermacher, în Hamilton 1964:31, Thornbury 1999:17. Anterioritatea experienţei religioase faţă de religie, în Brito 1992:201. Diagnosticarea lui Schleiermacher ca fiind „bolnav de imanenţă", de către Emil Brunner, în McGiffert 1930:366.

de toate experienţele religioase.[1] În felul acesta, teologia lui Schleiermacher este o teologie naturală și nu una biblic-revelaţională, Biblia reprezentând doar un rezultat (nu singurul) al formulării discursive a experienţei religioase. Considerată astfel, Biblia nu reprezintă temeiul pe baza căruia se constituie experienţele religioase, ci este ulterioară lor.

Metoda lui Schleiermacher anticipează teologiile existenţialiste de la sfârșitul secolului XIX și începutul secolului XX, al căror program teologic va consta tocmai în eliberarea de speculaţia ontologică și în analiza fenomenologică a experienţei religioase.[2] De altfel, se poate considera că ceea ce face Schleiermacher este tocmai o investigaţie fenomenologic-existenţialistă a trăirii religioase umane, prin care caută să facă cât mai explicite cu putinţă formulările discursive ale intuiţiilor religioase și să elimine acele construcţii dogmatice care nu își au originea în experienţa religioasă, ci reprezintă reminiscenţe ale unei gândiri mitologice.

Teologia creștină tradiţională avea la bază o antropologie destul de pesimistă. În urma păcatului originar, toate legăturile omului cu divinitatea au fost rupte și nimic din ceea ce e omenesc nu mai putea restaura această conexiune; umanitatea reprezenta un registru „rupt” de divinitate ca urmare a unui „accident” ontologic. Doar divinitatea mai putea restaura situaţia și, așa cum Căderea nu fusese un eveniment ce urma ordinea firească a lucrurilor, ci un „accident”, o „greșeală”, tot astfel și reconcilierea dintre divin și lume se realiza printr-o intervenţie specială, extra-ordinară, nenaturală, venită din partea divinităţii. Întrucât își avea originea în intervenţia liberă, spontană, a divinităţii și nu în ordinea firească a lucrurilor, restaurarea condiţiei religioase umane putea fi cel mult recepţionată de om, însă nu și „înţeleasă”, ea reprezentând rezultatul bunăvoinţei divinităţii și nu un proces ce ar fi urmat cursul natural, firesc, al lucrurilor.

[1] Cunoașterea „primordială” a lui Dumnezeu interpretată în principal ca exercitare naturală a predispoziţiilor religioase, în Brito 1992:195-196.

[2] Conștiinţa divinităţii ca dat fenomenologic, în Munro 1903:196, Harvey 1962:155. Experienţa religioasă ca experienţă naturală, conform teologiei procesului, în Nedu 2010:50-54.

În aceste condiţii, religia nu mai putea fi decât iraţională, revelaţională; o salvare originată nu în ordinea naturală, ci în libera decizie a divinităţii nu putea fi inferată, justificată, ci doar primită prin revelaţie. Fiinţa umană putea doar să recepţioneze în mod necritic restaurarea condiţiei sale religioase, fără vreo cenzură raţională, nimic din natura sa neîngăduindu-i să verifice realitatea acestei salvări primite din afara sa, prin „har". În cuvintele lui Karl Barth, cunoașterea harului este ea însăși un har, la fel de gratuit și aleatoriu, imposibil de dedus, imposibil de anticipat ca și salvarea însăși.

Dincolo de faptul că introducea elementul accidental, spontan, libera voinţă a divinităţii în explicaţia Universului, această perspectivă religioasă nu invoca nimic din experienţa umană ca temei pentru validarea sa. Situaţia devenea de-a dreptul critică într-un context pluralist, în care religii diferite propuneau viziuni de acest tip, însă incompatibile între ele. Raţiunea umană era cu desăvârșire lipsită de capacitatea de a evalua aceste perspective întrucât ele includeau elementul liber, spontan, al deciziei divine, prezentată însă în moduri diferite. Caracterul ireductibil al deciziilor divine ce stăteau la temelia reprezentărilor despre Univers ale fiecărei religii făceau conflictul religios la fel de ireductibil. I se cerea adesea fiinţei umane să își dea consimţământul unei doctrine religioase, sub sancţiunea binecuvântării sau a damnării veșnice, însă omul era lipsit de capacitatea de a evalua aceste doctrine, el putând decide în favoarea sau împotriva lor – și, implicit, pentru salvare sau condamnare veșnică – doar „prin credinţă".

Această perspectivă i-a repugnat spiritului scientist-iluminist al lui Schleiermacher; viziunea pe care el o propune se debarasează de accidentalul liberei voinţe a divinităţii, de „special", de extraordinar. Totul este legiferat prin principii generale, inclusiv legătura dintre divin și uman, ce face obiectul religiei. Religia devine naturală în condiţiile în care însăși legătura dintre om și divin este naturală. Religia se întemeiază pe observaţia fenomenologică și pe investigaţia raţională a naturii și a experienţei umane. Natura umană devenea standardul pe baza căruia era elaborat și evaluat orice sistem religios. Religia devine astfel o știinţă umanistă, de o natu-

ră mai degrabă antropologică decât teologică. Prin aceasta, ea se aseamănă oricărei alte ştiinţe ce încearcă să interpreteze anumite registre ale experienţei umane. Este un produs al raţiunii umane ce conceptualizează, pune în formulări discursive anumite conţinuturi fenomenologice.

Fiinţa umană şi capacităţile sale cognitiv raţionale devin autoritatea ultimă în domeniul doctrinei religioase. Imperfecţiunea cognitivă a omului se răsfrânge şi asupra oricărui sistem religios, care devine mereu deschis la rectificare, incomplet şi unilateral prin însăşi natura sa. Statutul regulator al raţiunii umane în domeniul religiei cât şi atitudinea failibilistă faţă de orice sistem doctrinar îl îndreptăţesc pe Schleiermacher să opereze o revizuire şi o reinterpretare radicală a teologiei creştine, în acord cu ideologia scientist-iluministă a epocii sale. Cei 1500 de ani de progres ştiinţific care s-au scurs între epoca în care a fost formulată doctrina ecleziastică şi epoca lui Schleiermacher se reflectă în caracterul radical al reformei religioase demarate de el.

II.2.ii. Contextualizarea culturală a teologiei creştine şi relativitatea doctrinară

Orice doctrină religioasă se inserează într-un context ştiinţific-filosofic, într-o descriere metafizică şi empirică a lumii. Doctrina revelează unitatea şi armonia lumii pe care o descriu ştiinţa sau filosofia. În felul acesta, doctrinei îi este inerentă o componentă ştiinţifică sau filosofică.[1] Schleiermacher acceptă posibilitatea ca un acelaşi conţinut religios să fie inserat în contexte filosofice distincte şi astfel să rezulte sisteme doctrinare distincte, dar având aceeaşi semnificaţie religioasă.[2]

[1] *Brief Outline for the Study of Religion*, §167, p.152. Caracterul impur al doctrinei religioase, în Brito 1994:218. Filosofia ca „locaţie intelectuală" a teologiei, în Crouter 2005a:220, Crouter 2005b:123, Cramaussel 1908:205-206. Relaţia dintre filosofie şi teologie, în Curran 1994:30,81; Brito 1994:218-221.

[2] *Brief Outline for the Study of Religion*, §214-215, pp.169-170. Posibilitatea ca trăirea religioasă creştină să existe alături şi împreună cu o reprezentare „păgână" asupra lumii; cazul lui Jacobi, în Curran 1994:26. Libertatea intelectual filosofică neîngrădită a teologului creştin, în Adams 2005:41.

Mesajul lui Christos, prin care este fondat creștinismul, se inserează în contextul așteptărilor mesianice (interpretate de Schleiermacher în mod existenţialist) ale poporului evreu și, ulterior, dobândește diferite contextualizări filosofice.[1] Anticipând remarca lui Adolf Harnack, cum că, în cazul în care Alexandria ar fi triumfat din punct de vedere cultural asupra Greciei, creștinismul gnostic ar fi devenit ortodoxia iar cel elenizat ar fi reprezentat erezia, fără ca prin aceasta mesajul originar al lui Christos să sufere vreo schimbare, și Schleiermacher consideră exprimarea doctrinei creștine într-un cadru conceptual preponderent grec drept rezultatul unui accident istoric și nu al unei afinităţi ideologico-religioase între propovăduirea lui Isus și mentalitatea greacă. Doar faptul că direcţia de răspândire a creștinismului a fost către Apus și nu către Răsărit a făcut ca mesajul original să fie contextualizat într-un cadru filosofic grecesc.[2]

II.2.iii. Dinamismul și failibilismul doctrinei creștine

Avându-și originea în experienţa umană a divinului și nu în însăși perfecţiunea divină, doctrina este caracterizată de o anumită imperfecţiune, parţialitate. Schleiermacher coboară doctrina religioasă „jos", în domeniul experienţei religioase a fiinţei umane și, prin aceasta, ea împărtășește toate neajunsurile și incompletitudinile omenescului. În teologia ecleziastică, doctrina putea revendica infailibilitate, certitudine, întrucât se considera că aceasta își are originile în divinitatea care doar o revelează omului. Statutul pe care Schleiermacher îl atribuie doctrinei, de expresie discursiv-conceptuală a unui anumit tip de experienţă umană (experienţa religioasă), face ca doctrina să reflecte gradul de desăvârșire caracteristic trăirii pe care o exprimă. Schleiermacher remarcă un lucru banal și anume că, în cazul oricărui om, experienţa religioasă este imperfectă, incompletă, iar pe baza acestei constatări el infereazăimperfecţiunea doctrinei însăși – o poziţie failibilistă modernă, inovatoare în raport cu dogmatismul teologic tradiţional.

[1] *On Religion*, pp.246-247.
[2] *On Religion*, p.107.

Doctrina nu mai reprezintă un corpus de adevăruri absolut certe, inerante în ceea ce afirmă, la a căror comprehensiune desăvârșită raţiunea umană ar trebui să acceadă. În teologia tradiţională, cel mult interpretarea, înţelegerea adevărului religios la nivel individual puteau fi caracterizate de neajunsuri, adevărul revelat fiind desăvârșit și reprezentând un standard trans-uman de neclintit căruia înţelegerea umană trebuia să i se supună. Schleiermacher echivalează însă adevărul religios cu formulările doctrinare umane; nu există nimic trans-uman, revelat, validat de deasupra, în adevărurile religioase, în doctrină.

> Doctrinele creştine reprezintă formulări verbale ale trăirilor religioase creştine.[1]

El se simte îndreptăţit să opereze această echivalare întrucât doctrina reprezintă, în exclusivitate, un produs al înţelegerii umane, o elaborare discursivă a unor experienţe omenești, și nu ceva ce i s-ar revela omului de deasupra sa (*notitia dei*) și care astfel ar putea avea un statut epistemic superior cunoașterii naturale omenești.[2]

Elaborările doctrinare merg în paralel cu transformarea morală; doctrina reflectă gradul în care fiinţa umană reușește să perceapă întregul Univers ca pe un întreg armonios, iar sfinţirea reflectă nivelul racordării vieţii individuale la armonia cosmică. Incompletitudinea și imperfecţiunea caracterizează, în egală măsură, transformarea morală și elaborarea doctrinară.

> Niciuna dintre prezentările religiei creştine formulate de Biserica văzută nu reprezintă adevărul pur şi desăvârşit.[3]

Imperfecţiunea doctrinară implică un anumit caracter dinamic al acesteia, o permanentă deschidere către perfecţionare. În orice moment al evoluţiei sale, doctrina poate lua forme caracte-

[1] *The Christian Faith*, §15, p.76.

[2] Caracterul imanent al experienţei religioase și respingerea relaţionării extrinseci a individului cu o „divinitate" exterioară, în Gerrish 2005:8165.

[3] *The Christian Faith*, §154, p.689.

rizate de un grad tot mai ridicat de acurateţe, atât din punct de vedere religios cât și în ceea ce privește contextualizarea sa știinţifică și filosofică. Adecvarea doctrinei trebuie să se producă atât în raport cu experienţa religioasă cât și cu perspectiva știinţifică asupra Universului. Dinamica cunoașterii știinţifice se va regăsi astfel la nivelul doctrinei, care va trebui să ţină pasul cu progresul reprezentărilor empiric-scientiste asupra Cosmosului.[1]

În felul acesta, Schleiermacher pune bazele unei concepţii progresiste asupra dogmaticii, considerată ca fiind în permanenţă supusă revizuirilor, atât din punct de vedere religios (incompletitudinea inerentă trăirii religioase îi permite acesteia întotdeauna un grad tot mai ridicat de intensitate) cât și din punct de vedere știinţific. Idealul unei doctrine ultime, inerante, ce poate fi luată ca reper infailibil, este înlocuit cu o perspectivă dinamică, fluidă, ce substituie fermitatea și rigiditatea doctrinară cu o atitudine caracterizată de flexibilitate și failibilism.[2]

> Întrucât eroarea este posibilă în fiecare domeniu al Bisericii văzute şi, ca atare, în anumite privinţe ea chiar se produce în mod actual, disponibilitatea de a rectifica adevărul nu trebuie niciodată să lipsească.[3]

Fiind altceva decât cunoașterea, decât dogma, religia, la orice nivel ar fi cultivată, nu presupune rigiditate dogmatică, infailibilitate doctrinară, credinţă absolută într-un adevăr propoziţional. Schleiermacher neagă relevanţa religioasă a „credinţei", aceasta reprezentând nu temeiul experienţei religioase, ci o manifestare colaterală, un adjunct al acesteia, formularea pietăţii în expresii

[1] *The Christian Faith*, §17, pp.82-83; §27, p.116-117. Necesitatea adecvării știinţifice a doctrinelor, în Cramaussel 1908:209. Dinamica permanentă a expresiilor religioase, în Thiel 1984:153. Adecvarea filosofică a doctrinei, în Brito 1993:61.

[2] *The Christian Faith*, §19, pp.90-91. Fluiditatea doctrinei creștine și atitudinea revizionistă a lui Schleiermacher, în Schwarz 2005:13-14. Failibilitatea doctrină, în Thiel 1984:155.

[3] *The Christian Faith*, §153, p.687.

discursive, într-un context cultural-lingvistic particular. Intensitatea trăirii religioase nu are drept corelat siguranţa doctrinară, „credinţa de neclintit"; Schleiermacher remarcă o situaţie care infirmă în mod evident existenţa unei astfel de corelaţii și anume faptul că, de regulă, o religie este caracterizată de un grad maxim de vitalitate tocmai în perioada sa incipientă, când sistemul doctrinar încă nu este constituit. În aceste etape, trăirea religioasă este foarte intensă însă totodată doctrina este încă în proces de constituire, comunitatea fiind în căutarea sistemului cel mai adecvat pentru exprimarea propriei specificităţi a trăirii. Formulările doctrinare îndrăzneţe, atipice, nu doar că nu sunt respinse dar chiar sunt adoptate cu mult interes, spre testare; dogmatismul, exclusivismul doctrinar se constituie în timp iar procesul de constituire a sistemului doctrinar coincide adesea cu un proces de scădere a vitalităţii trăirii religioase.[1]

Un sprijin istoric pentru această poziţie este găsit în atitudinea manifestată de însuși fondatorul creștinismului; Isus nu a susţinut niciodată că a exprimat în mod exhaustiv tot ceea ce înseamnă religie și nici primii creștini nu au adoptat o astfel de atitudine restrictivă cu privire la manifestările Duhului Sfânt, inclusiv în planul formulărilor doctrinare. Din contră, atitudinea lor a fost una de deschidere, de receptivitate faţă de manifestările vii ale religiei, în întreaga lor varietate.[2]

II.2.iv. Heterodoxia ca principiu al progresului doctrinar

Imposibilitatea identificării unei forme „statice", caracterizate de o certitudine desăvârșită, a doctrinei l-a condus pe Schleiermacher la o reinterpretare a conceptelor de „ortodoxie" și „heterodoxie". Interpretările tradiţionale ale acestor termeni, de adevăr garantat, respectiv de deviaţie de la acest adevăr, nu mai pot fi acceptate în condiţiile în care comunitatea religioasă nu mai deţine un asemenea adevăr. Ortodoxia și heterodoxia devin factorul static, respectiv cel dinamic, implicaţi într-un proces de continuă transformare

---

1 *On Religion*, p.221.
2 *On Religion*, pp.248-249.

doctrinară; relaţia lor este mai degrabă una de complementaritate funcţională decât de opoziţie. Conotaţiile pozitive asociate ortodoxiei și cele negative asociate heterodoxiei dispar, definirea ortodoxiei și a heterodoxiei realizându-se într-o manieră strict funcţională. Ortodoxia devine totuna cu consimţământul general de care se bucură, la un moment dat, o doctrină care, prin aceasta, tinde spre propria-i conservare.[1]

> Teologia dogmatică reprezintă ştiinţa care sistematizează doctrina prevalentă într-o biserică creştină, la un moment dat.[2]

Heterodoxia reprezintă elementul novator care induce mobilitate sistemului doctrinar.[3]

Schleiermacher susţine făţiș că atât ortodoxia cât și heterodoxia sunt, în egală măsură, importante pentru progresul doctrinei creștine[4] iar acest lucru trebuie acceptat de adepţii lor care, poziţionaţi fiind într-una din cele două tabere, trebuie totuși să lase loc manifestării și provocărilor exprimate de cealaltă și să fie receptivi la acestea. Avertismentul se adresează în principal adepţilor ortodoxiei, în cazul cărora există în mai mare măsură tendinţa de a „monopoliza" autenticitatea religioasă. Schleiermacher califică drept „falsă ortodoxie" atitudinea conservatoare fundamentalistă, care încearcă menţinerea doctrinelor chiar și atunci când modul în care acestea exprimă trăirea religioasă a dobândit nuanţe de arhaicitate și când componenta lor cosmologică a fost infirmată de progresele ştiinţei.[5] Abordarea lui Schleiermacher neagă corelaţia frecvent operată între ortodoxie și autenticitatea experienţei religioase. Conceptele de „ortodoxie" și „heterodoxie" nu implică nimic cu

---

[1] Ortodoxia ca doctrină „acceptată", prevalentă într-un anumit context cultural, în Thiel 1984:150-151.

[2] *The Christian Faith in Outline*, §19, p.11.

[3] *Brief Outline for the Study of Religion*, §203, p.165. Rolul constructiv al heterodoxiei în dinamica doctrinară, în Thiel 1984:152.

[4] *Brief Outline for the Study of Religion*, §204, p.165; §207, pp. 166-167. Progresul doctrinar bazat pe complementaritatea ortodoxie-heterodoxie, în Thiel 1984:151,155, Adams 2004:69.

[5] *Brief Outline for the Study of Religion*, §205, p.166.

privire la gradul de religiozitate al adepţilor lor, ci doar reflectă modul în care cele două grupări își exprimă trăirile religioase, într-un mod mai conservator, în cazul adepţilor ortodoxiei, respectiv într-o modalitate novatoare, în cazul taberei heterodoxe.

Perspectiva tradiţională, care echivala sau măcar condiţiona autenticitatea experienţei religioase de adoptarea unei poziţii ortodoxe, avea drept presupoziţie fundamentarea experienţei religioase în mesajul religios. Inversând perspectiva și considerând experienţa religioasă spontană anterioară mesajului religios, Schleiermacher depriveazӑ cunoașterea religioasă de rolul esenţial ce îi era conferit în teologia ecleziastică. Noul său statut, de produs secundar, ulterior, de adjunct al experienţei religioase, nu îi mai permite cunoașterii religioase să reprezinte standardul trăirii religioase și astfel nici ortodoxia nu mai poate revendica exclusivitate în domeniul autenticităţii religioase.

Perspectiva tradiţională statică și bazată pe certitudine a teologiei ecleziastice este înlocuită de o abordare dinamică, fluidă, failibilistă, în care ceea ce este confirmat, consfinţit, coexistă alături de elemente novatoare în curs de verificare. Sistemului doctrinar îi este inerentă imperfecţiunea și efortul dinamic de perfecţionare.[1]

În aceste condiţii, cea mai rezonabilă atitudine creștină nu mai este „credinţa de neclintit”, ci conștiinţa smerită a failibilităţii propriei doctrine, deschiderea către revizuire și progres. „Credinţa absolută” a teologiei tradiţionale nu doar că este lipsită de relevanţă spirituală, reprezentând o atitudine epistemică și nu una religioasă, dar, chiar și din punct de vedere cognitiv, ea întruchipează o atitudine absurdă, ce face abstracţie de imperfecţiunea capacităţii cognitive umane, de caracterul failibil al oricărei teorii elaborate de om. Fluctuaţiile credinţei nu mai reprezintă neajunsuri religioase, ci consecinţa firească a dinamismului permanent al cunoașterii omenești, a revizionismului progresist inerent acesteia.

> Părtăşia celor credincioşi, însufleţită de Duhul Sfânt, rămâne întotdeauna aceeaşi în ceea ce priveşte atitudinea faţă de Christos

[1] *Brief Outline for the Study of Religion*, §207-208, pp.166-167.

şi Duhul Sfânt, însă, în ceea ce priveşte relaţia sa cu lumea, este supusă schimbării şi variaţiilor.[1]

Schleiermacher exploatează la maxim o remarcă istorică frecventă și anume faptul că cel mai adesea calificarea unei doctrine cu tentă novatoare drept heterodoxă sau ortodoxă și, implicit, înglobarea sau respingerea ei din sistemul doctrinar, au loc retrospectiv, după scurgerea unei perioade de timp semnificative de la momentul în care ea a fost propusă mediului teologic. Această situaţie nu sugerează altceva decât imperfecţiunea și limitele capacităţilor de judecată și de evaluare ale teologilor, care au nevoie de un timp îndelungat pentru a-i găsi locul cuvenit unei noi doctrine.[2] Pe baza acestei constatări, poate fi inferat un imperativ și anume, acela de a adopta o atitudine tolerantă, deschisă, faţă de orice provocare doctrinară care doar pe parcursul unei îndelungi perioade de analiză și testare se va dovedi adecvată cu restul sistemului teologic sau în conflict cu acesta.

Condiţia teologului novator, împărtășită și de Schleiermacher, este astfel una ingrată; într-un efort de îmbunătăţire a sistemului dogmatic, el trebuie, întâi de toate, să adopte o atitudine critică, de denunţare a sistemului prevalent la vremea sa. Stă în natura lucrurilor ca orice teolog novator să fie un „instrument imperfect" al comunităţii religioase căreia îi aparţine și al cărui conservatorism excesiv îl denunţă.

Demersul său progresist nu poate începe decât în mod negativ, printr-o raportare critică la *status-quo*-ul doctrinar pe care încearcă să îl depășească, atitudine ce adeseori este interpretată drept blasfemiatoare. În sistemul lui Schleiermacher, blasfemia este însă o componentă indispensabilă a progresului teologic, failibilismul știinţific și imperfecţiunea oricărei exprimări religioase lăsând loc și făcând chiar dezirabilă critica constructivă.[3]

---

[1] *The Christian Faith*, §126, p.582.

[2] Evaluarea doar retrospectivă a caracterului ortodox al noilor doctrine, în Thiel 1984:156.

[3] *Brief Outline for the Study of Religion*, §208, p.167.

II.2.v. Naturalizarea revelaţiei

Sistemul doctrinar al teologiei tradiţionale depășea cu mult limitele fenomenologiei umane, fiind fundamentat nu în experienţa umană ci în revelaţia divină. Astfel că, deși speculaţiile teologice nu își găseau nicio contraparte „jos", în experienţa umană, ele își găseau un temei „sus", fiind transmise umanităţii prin revelaţia divină *(notitia dei)*.

Revelaţia devenea astfel un subiect extrem de important pentru teologia tradiţională, întrucât, prin statutul său epistemic cu totul special, fundamenta cea mai mare parte a doctrinei, care altfel cu greu și-ar fi putut găsi vreun temei. Construcţiile doctrinare foarte elaborate, trecând cu mult dincolo de limitele empiricului, depindeau, pentru validarea lor, de un statut cu totul special, trans-uman al revelaţiei.

Schleiermacher oferă o reinterpretare radicală a conceptului de „revelaţie", negându-i forma propoziţională și reducând-o în totalitate la revelaţia generală prezentă în mod natural în om.[1] Revelaţia specială, în care erau fundamentate majoritatea doctrinelor tradiţionale ale creștinismului, este pe de-a-ntregul respinsă. Înlocuirea perspectivei teologice personalist-teiste cu o perspectivă holist-organică anulează posibilitatea ca divinitatea să se exprime prin acte aleatorii ale propriei voinţe către comunităţi umane particulare, alese doar pe temeiul „bunăvoinţei" divine; în acord cu sistemul de funcţionare al unui organism, divinul nu se poate revela altfel decât în acord cu legi generale. Pe acest temei teologic, Schleiermacher neagă posibilitatea revelaţiei speciale și prezintă revelaţia naturală drept unică formă de revelaţie.

Acest demers de naturalizare, care reducea revelaţia la experienţa umană a divinului, invalida sau, mai degrabă, reteza orice fundament al doctrinelor al căror conţinut depășea limitele experienţei religioase a omului. Ajustarea doctrinară severă operată de Schleiermacher se bazează în mare măsură pe critica concepţiei

[1] Caracterul non-propoziţional al revelaţiei și faptul că revelaţia nu se adresează omului în calitatea acestuia de „fiinţă cognitivă", în Mariña 2008:227-228, Thornbury 1999:18.

tradiţionale despre revelaţie, care deschidea – însă într-un mod aleatoriu, lipsit de temei și de verosimilitate – fiinţa umană către orizonturi îndrăzneţe, inaccesibile pe cale naturală. Restrângerea revelaţiei la revelaţia naturală, generală, închidea aceste orizonturi, pe cât de maiestuoase pe atât de imposibil de verificat, de aleatorii, în care adevărul putea coexista cu fantezia religioasă fără ca omul să aibă la îndemână vreo modalitate de a discerne între ele. În contraparte, o doctrină constituită doar pe temeiuri naturale, deși mai săracă decât cea fundamentată pe temeiuri revelaţionale, câștiga în ceea ce privește credibilitatea, verosimilitatea, verificabilitatea. Reducerea doctrinei la domeniul fenomenologiei umane nu îi refuza acesteia elementul divin întrucât, pentru Schleiermacher, divinul este încorporat în mod natural în om.

Ceea ce realizează Schleiermacher prin critica sa asupra revelaţiei speciale este să propună un nou tip de demers de găsire a elementului divin, care îl caută pe acesta nu în exterior, în aleatoriul unei revelaţii spectaculoase, măreţe, dar imposibil de verificat, ci în experienţa interioară mai restrânsă dar mai certă. Pașii uriași dar absolut incerţi, hazardaţi, ai revelaţiei speciale sunt înlocuiţi de pașii mici dar beneficiind de validarea directă a conștiinţei religioase, ai revelaţiei naturale. La aproape două secole după Schleiermacher, psihologia spirituală a sec. XXI, pe temeiuri știinţifice, constituite din sistemul de psihanaliză al lui Jung, reia demersul de căutare a divinului în interiorul omului, în experienţa sa, adoptând faţă de concepţiile teologic-metafizice cu privire la divinitate fie o poziţie explicit agnostică, fie una de largă toleranţă care, în fond, trădează tot eșecul de a se ajunge la o poziţie teologică clar stabilită.

Pentru Schleiermacher, revelaţia reprezintă, în cel mai general mod cu putinţă, „orice nouă și originală comunicare a Universului către om”, „orice intuiţie și orice trăire originală”.[1] Orice experienţă primară a divinităţii, a armoniei universale, reprezintă o formă de revelaţie. În acest sens, orice trăire religioasă își are temeiul într-un moment de revelaţie; din punct de vedere feno-

[1] *On Religion*, p.89. Naturalizarea revelaţiei, la Schleiermacher, în Erickson 2004:269.

menologic, experienţa religioasă cuprinde un conţinut revelat ce constă din intuiţia particulară, produsă chiar în acel moment, a unităţii universale.[1]

Revelaţia încetează a mai reprezenta o situaţie specială, de care fiinţa umană ia cel mai adesea cunoștinţă doar într-un mod indirect, ci devine componenta fenomenologică fundamentală a experienţei religioase. Este repetabilă la modul absolut, fiind prezentă în orice trăire religioasă autentică. Totodată, este accesibilă fiinţei umane în mod direct, intuitiv, reprezentând o componentă ireductibilă, ultimă, a experienţei religioase.[2]

Considerată astfel, revelaţia nu reprezintă altceva decât contactul natural, firesc, dintre umanul limitat și divinitatea universală, conexiune considerată din perspectiva omului. Având în vedere caracterul natural, firesc, ordinar, al conexiunii dintre imanent și divin, revelaţia însăși devine un fenomen natural, caracteristic naturii umane. Nu există nimic extra-ordinar, special, în revelaţie, aceasta fiind intrinsecă naturii umane. Prin aceasta, revelaţia e naturalizată, este smulsă din registrul liberei bunăvoinţe a unei divinităţi concepute în mod teist și este plasată pretutindeni în omul pătruns în mod natural de divin.

Reprezentând un aspect fenomenologic, revelaţia nu face referire la natura divinităţii, la cum este divinitatea în sine, ci doar la modul în care divinitatea relaţionează cu subiectul căruia i se revelează. Orice revendicare a exclusivităţii de către anumite revelaţii este, prin aceasta, exclusă. Doar dacă ar fi făcut referire la însăși natura divină, o revelaţie ar fi putut emite astfel de pretenţii; însă reflectând o anumită modalitate de relaţionare între divin și uman, orice revelaţie este parţială, unilaterală, și se găsește într-o relaţie de complementaritate cu alte manifestări de același tip.[3]

---

[1] *On Religion*, p.89; McGiffert 1908:13; Cross 1911:133-134; Thornbury 1999:20.

[2] *The Christian Faith*, §10, pp.47-48. Revelaţia ca unitate fenomenologică fundamentală a trăirii religioase și repetabilitatea revelaţiei, în Thornbury 1999:18.

[3] *The Christian Faith*, §10, pp.45-46.

II.2.vi. Critica autorității scripturare

Domeniul revelației devine astfel un domeniu deschis, dinamic, iar în prima ediție a lucrării *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (Despre religie. Discursuri către detractorii săi cultivați),* din 1799, Schleiermacher chiar propune comunității creștine un canon deschis, în care să fie loc și pentru alte lucrări ale spiritului religios, în permanență activ. Valoarea și autoritatea religioasă a textelor biblice nu este unică, ireproductibilă, Schleiermacher considerând ideea de canon închis ca fiind chiar contrară spiritului creștin, prin aceea că neagă posibilitatea existenței unei experiențe religioase vii, autentice, productive, ulterior constituirii corpusului canonic. Trăirea religioasă care a dus la elaborarea textelor biblice nu a luat sfârșit odată cu redactarea Apocalipsei lui Ioan, o astfel de asumpție echivalând cu considerarea creștinismului de după anul 100 drept o religie moartă. Iar atâta timp cât vivacitatea și autenticitatea religioasă nu iau sfârșit odată cu închegarea corpusului biblic, este firesc ca scrieri religioase de aceeași valoare și autoritate să fie redactate și ulterior acestui moment.[1]

> Sfintele Scripturi ale Noului Testament reprezintă cel dintâi membru al unei serii neîntrerupte de atunci încoace de prezentări ale credinței creștine…[2]

Argumentația împotriva considerării corpusului biblic drept canon închis merge încă și mai departe, prin aceea că Schleiermacher susține nu doar nevoia de a menține canonul deschis, dar chiar imposibilitatea găsirii unui criteriu precis și definitiv pentru canonicitate. Toate criteriile propuse de-a lungul istoriei Bisericii sunt caracterizate de o anumită ambiguitate, de echivoc. Astfel, criteriul cronologic sau cel ce face apel la autoritatea autorilor și care trasează limita canonului la perioada „creștinismului primar" și la autorii aparținând acestei epoci suferă de neajunsul imposibilității de a delimita în mod tranșant această etapă din evoluția

[1] *On Religion*, p.249.
[2] *The Christian Faith in Outline*, §129, p.51.

creștinismului.[1] În sprijinul acestei remarci, Schleiermacher invocă și o constatare istorică și anume statutul scrierilor părinţilor apostolici care uneori au fost acceptate drept texte canonice, aceasta sugerând fragilitatea delimitării dintre corpusul biblic și cel al lucrărilor părinţilor apostolici.[2] Nici criteriile interne nu pot fi invocate în acest demers întrucât caracterul dinamic al doctrinei cât și imperfecţiunea sa ineluctabilă fac imposibilă găsirea unui standard intern ferm stabilit.[3] Problema canonicităţii, a coerenţei unui text cu ansamblul doctrinar acceptat la un moment dat drept ortodoxie, poate fi decisă doar cu un grad rezonabil de verosimilitate, nu și în mod tranșant și definitiv. Canonul rămâne în permanenţă deschis revizuirii, niciunul din textele componente nefiind imun la critică și chiar la excludere din corpus. Vechea perspectivă statică asupra canonului este înlocuită cu una fluidă, în care acceptarea drept scriere canonică se face doar cu un anumit grad de probabilitate și doar în mod provizoriu.[4]

Pentru Schleiermacher, canonul este doar ilustrativ, nu și normativ, în ceea ce privește doctrina. Doctrina creștină ia naștere în mod natural, prin interpretarea trăirii religioase într-un anumit cadru metafizic-cosmologic, și, pe baza doctrinei astfel constituite, se decide care text este canonic (adică coerent cu doctrina acceptată) și care nu. Nu canonul impune doctrina, ci, pe baza doctrinei, se selectează canonul.

Întrucât experienţa religioasă creștină și, implicit, doctrina creștină se exprimă în conformitate cu modelul oferit de fondatorul creștinismului, adică Isus Christos, relaţia de autentificare, de validare, dintre Isus și Biblie îl are pe Isus într-o poziţie supra-ordonată. Pe baza credinţei în Isus este acceptată Biblia drept canon și nu invers. Exemplul viu al lui Isus duce la constituirea unei trăiri religioase personale, ulterior la elaborarea unei doctrine, și abia pe baza acesteia se dă consimţământul canonic unui anumit text.

---

[1] *Brief Outline for the Study of Religion*, §106, p.133.
[2] *Brief Outline for the Study of Religion*, §107, p.134.
[3] *Brief Outline for the Study of Religion*, §108, pp.133-134.
[4] *Brief Outline for the Study of Religion*, §109, p.134; §111, p.135; §113-114, pp.135-136; §145, pp.145-146.

> Autoritatea Sfintelor Scripturi nu poate reprezenta temeiul credinţei în Christos; mai degrabă, credinţa în Christos este aceea pe baza căreia se conferă o autoritate specială Sfintelor Scripturi.[1]

Religia nu este fondată de un text, de un set de formulări propoziţionale cu caracter religios, ci de un exemplu viu.[2]

Perspectiva este opusă faţă de cea a gândirii teologice tradiţionale care, datorită înclinaţiei sale spre dogmatism, punea în prim plan corpusul canonic și doctrina conţinută în acesta. Teologia tradiţională se constituia pe baza unei dogme rigide care reglementa, într-un mod la fel de rigid și de formal, toate manifestările religioase ulterioare. Schleiermacher propune o teologie vie, existenţialistă, care își are originea în experienţa religioasă a fiecărui individ. În sprijinul acestui tip de teologie este adus exemplul creștinismului primar[3], care s-a constituit pe baza propovăduirii lui Ioan Botezătorul și a lui Isus Christos, corpusul canonic, elaborat ulterior, fiind închegat pe baza consimţământului pe care îl dădea mesajului fondatorilor. Deși Vechiul Testament precede apariţia creștinismului, nu se poate susţine că acesta ar fonda creștinismul, întrucât începuturile noii religii se leagă de mesajul lui Christos, acceptarea Vechiului Testament de către creștini făcându-se doar dintr-o perspectivă novatoare, iniţiată de Isus, și nu în modul în care era acesta acceptat anterior, în iudaism. Nu interpretarea Vechiului Testament precede constituirea creștinismului, ci invers, pe baza propovăduirii lui Isus, creștinii au pus bazele unei noi interpretări a corpusului vetero-testamentar.[4]

---

[1] *The Christian Faith*, §128, p.591.

[2] *The Christian Faith*, §128, pp.592-593. Schleiermacher adoptă o perspectivă foarte realistă asupra întemeierii credinţei comunităţii creștine, care nu este fundamentată direct pe baza Bibliei, ci, mai degrabă, pe baza învăţăturii Bisericii, Biblia fiind astfel doar unul dintre elementele constitutive ale credinţei. Vezi Kelsey 2003:11. Acceptarea Scripturii pe baza autorităţii lui Christos, în Helmer 2005:231.

[3] Conform lui Schleiermacher, în fazele sale incipiente, o religie este vie, autentică, și, prin aceasta, adeseori el se simte îndreptăţit să aducă drept exemplu și standard această etapă din dezvoltarea unei religii.

[4] *The Christian Faith*, §128, apud. Cross 1911:254.

Biblicismul teologiei tradiţionale reprezintă, în opinia lui Schleiermacher, o formă de idolatrie, în care scrierile canonice încetează a mai exprima un tip de trăire, a mai indica către o anumită experienţă și devin „doar un mausoleu, o relicvă în care cândva a locuit un mare spirit, dar care acum nu mai e acolo”.[1] În loc de a mai incita la noi trăiri, la fel de vii și de autentice ca cele care au precedat nașterea lor, textele canonice astfel considerate induc doar o „reverenţă servilă”.[2] O astfel de atitudine dogmatic-idolatră nu conduce la o doctrină certă, infailibilă, cum se consideră în teologia tradiţională, ci în instituirea abuzivă a unor modalităţi de exprimare, a unor formule propoziţionale aparţinând unei anumite epoci și unui anumit context cultural, drept adevăr absolut.[3]

Limbajul și exprimarea religioasă nu doar că sunt contextualizate cultural, dar adesea au și un caracter conotativ-metaforic, autorii încercând să redea, prin imagini preluate din experienţa umană limitată și combinate în modalităţi ingenioase, o unitate și o armonie de un nivel mult mai înalt. Interpretarea literală, strictă, dogmatică, a unor expresii ce redau mai degrabă frământarea și ingeniozitatea unui spirit dintr-o anumită epocă și context cultural de a-și exprima niște trăiri mult mai vaste și mai înalte decât cele ale realităţii imediat înconjurătoare, folosindu-se însă de imagini preluate din mediul proxim, nu poate conduce decât la mitologie, căreia teologia tradiţională îi ignoră caracterul figurat și o instituie drept adevăr.[4] Dificultatea interpretării este accentuată și de distanţa temporal-culturală dintre autor și cititor, Schleiermacher arătându-se destul de sceptic în privinţa posibilităţii de a mai reconstitui sensul iniţial al anumitor pasaje biblice.[5]

[1] *On Religion*, p.91.

[2] *On Religion*, p.91.

[3] Critica autorităţii biblice, în Grenz&Olson 1992:47.

[4] Cross 1911:150. „Empatizarea” cu condiţia internă a autorilor textelor biblice drept condiţie pentru o interpretare corectă a acestor texte, în DeVries 1996:54. Accentul pus asupra subiectivităţii, în hermeneutica lui Schleiermacher, în Brandt 2001:32-33.

[5] *Brief Outline for the Study of Religion*, §117, p.137. Imposibilitatea de a ajunge la o interpretare certă a Scripturii, oricât de minimală ar fi aceasta, în Adams 2004:77.

Înţeleasă în mod corect, uriaşa semnificaţie a Sfintelor Scripturi nu contrazice limitaţiile sale hermeneutice.[1]

Făcând apel la o hermeneutică critică („criticism înalt" sau „criticism istoric"), Schleiermacher denunţă numeroase pasaje din Biblie ca încorporând trăiri subiective nereligioase ale autorilor sau relatări istorice eronate. Astfel, i se impută lui Ioan că a amestecat propria-i filosofie elenistică cu propovăduirea lui Isus, atribuindu-i lui Isus concepţii și idei pe care e puţin probabil să le fi avut și să le fi expus în mesajele sale.[2]

Mai mult decât atât, Schleiermacher își exprimă serioase rezerve faţă de întregul Vechi Testament, considerând că spiritul său legalist nu este întocmai spiritul religiei creștine și afirmând că legăturile dintre acest corpus literar și creștinism sunt mai degrabă de ordin istoric-factual decât de ordin religios. Vechiul Testament dă seama de contextul istoric al apariţiei creștinismului, însă experienţa religioasă creștină se dezice în mare măsură de propovăduirea vetero-testamentală.[3]

II.2.vii. Revizuirea doctrinei creștine pe baza filtrului scientist-existenţialist

Schleiermacher nu se raportează la doctrina creștină într-o manieră strict descriptivă cât, mai degrabă, într-una reformatoare, căutând să găsească o formulare cât mai conformă atât cu trăirea creștină autentică cât și cu cosmologia știinţifică a vremurilor moderne. Denunţând stagnarea suferită de doctrina creștină timp de multe secole, Schleiermacher se angajează într-o revizuire și o adaptare filosofico-știinţifică destul de radicală a doctrinei. Reforma iniţiată de el și continuată apoi de teologia liberală va lua, întâi de toate, forma unei ajustări doctrinare prin care se elimină tot ceea ce reprezintă formulare arhaică, mitologică, neadecvată știinţei moderne, tot ceea ce este doar rezultat al speculaţiei intelectuale. În

[1] Schleiermacher, *Aphorisms on Hermeneutics*, apud. DeVries 1996:1.
[2] *On Religion*, p.262.
[3] *The Christian Faith*, §132, apud. Cross 1911:256.

demersul său revizionist, Schleiermacher impune două filtre majore: cel existenţialist, prin care intenţiona să elimine din corpusul doctrinar toate acele elemente pur speculative, „gratuite", care nu își găseau nicio contraparte în trăirea religioasă creștină, și cel scientist, prin care urmărea debarasarea doctrinei de elementele mitologice arhaice și reformularea sa într-un cadru descriptiv de factură scientist-iluministă.[1]

Domeniul religios îi este accesibil omului doar prin prisma propriei sale experienţe directe. Analiza fenomenologică a experienţei religioase reprezintă criteriul ultim de relevanţă și de validitate pentru orice doctrină religioasă; ceea ce nu își găsește nicio contraparte la nivelul acestei experienţe reprezintă, pur și simplu, speculaţie gratuită și chiar neinteligibilă.[2] Schleiermacher neagă posibilitatea ca fiinţei umane să îi fie comunicate din exterior experienţe religioase, neagă posibilitatea unei revelaţii venite din exterior. Ghidarea religioasă are sens doar dacă conduce la certitudine interioară. Prin aceasta, Schleiermacher circumscrie domeniul doctrinelor religioase strict la domeniul a ceea ce își poate găsi un corespondent la nivelul trăirii personale. Fiinţa umană poate emite judecăţi cu privire la lume sau la divinitate doar în măsura în care acestea se reflectă la nivelul conștiinţei sale individuale; domeniul cunoașterii nu este restrâns la sfera interiorităţii umane, însă cunoașterea umană este întotdeauna relaţională, reflectând nu obiectul în sine, ci modul în care acesta se reflectă în conștiinţa umană.

> Toate propoziţiile pe care un sistem de doctrină creştină urmează să le stabilească reprezintă fie descrieri ale unor stări omeneşti, fie concepţii referitoare la atributele şi modalităţile de acţiune ale divinităţii, fie afirmaţii cu privire la constituţia lumii. Aceste trei tipuri de propoziţii au coexistat dintotdeauna, una laolaltă cu cealaltă.[3]

[1] Pietatea și adecvarea intelectuală ca cele două polarităţi ale oricărei doctrine religioase, în Curran 1994:20-26.

[2] Fundamentarea teologiei în experienţa umană, în Grenz&Olson 1992:43-46. O schiţă a modului în care Schleiermacher derivă întreaga doctrină creștină pe baza sentimentului dependenţei absolute, în Cooper 2006:83.

[3] *The Christian Faith in Outline*, §30, p.13.

Ceea ce este lipsit de contraparte în experienţa personală este, pur și simplu, neinteligibil, lipsit de sens.[1]

Teologia tradiţională, constituită pe un fundament antropologic mai degrabă pesimist, care vedea în om o creatură iremediabil decăzută, considera că religiosul i se comunică omului din exterior. Negăsindu-și temeiul în experienţa umană, ci în revelaţia divină, sfera religiozităţii era practic nelimitată; afirmaţii ontologice dintre cele mai îndrăzneţe, referitoare la însăși natura ultimă a divinităţii (cum ar fi doctrina Trinităţii), relevări ale unor misterioase și greu de înţeles legi ale divinităţii (cum ar fi doctrina jertfei substituţionare, cea a alegerii dintru veșnicie, cea a judecăţii finale etc.) își găseau un loc neîngrădit de nimic în corpusul doctrinar. Lipsa unei validări la nivelul experienţei umane nu compromitea în niciun fel aceste dogme întrucât, oricum, nimic din sfera religiosului nu își găsea validare la nivelul experienţei umane corupte. Ele erau acceptate doar pe baza autorităţii sursei lor, cu un statut superior, de „revelaţie", care le făcea imune în faţa verificării factual-empirice, oricum imposibil de realizat.[2] Perspectiva naturalist-umanistă asupra religiei adoptată de Schleiermacher respinge acest tip de afirmaţii doctrinare, reţinându-le doar pe acelea ce își găseau o confirmare la nivelul experienţei religioase.

Experienţa religioasă nu se constituie în mod izolat, ci la nivelul global al personalităţii umane. Ea interferează cu experienţele de alt tip, transferându-le acestora unitatea intuiţiei religioase. Doctrina reflectă tocmai această interpretare a Universului în lumina unităţii revelate în experienţa religioasă.

> Propoziţiile dogmatice au o dublă relevanţă: una ecleziastică şi una ştiinţifică; nivelul lor de perfecţiune este determinat de ambele tipuri de relevanţă cât şi de relaţia dintre acestea.[3]

[1] Filtrul existenţialist impus doctrinei creștine, în Thornbury 1999:18, Schwarz 2005:14, Harvey 1962:154-155,159-160, Brandt 2001:36.

[2] Antropologia pesimistă a teologiei tradiţionale și „harul" Scripturii, în Thornbury 1999:17.

[3] *The Christian Faith in Outline*, §17, p.9.

În felul acesta, pentru a avea relevanţă, doctrina trebuie să înglobeze o reprezentare asupra Universului agreată de cei cărora li se adresează.[1]

Pornind de la acest imperativ își instituie Schleiermacher cel de-al doilea filtru pe baza căruia efectuează revizuirea doctrinei creștine și anume filtrul scientist. Mentalitatea arhaică a ultimelor secole de înainte de Christos și a primelor secole de după el interpreta Universul făcând adesea apel la personificări ale elementelor naturale. De exemplu, răul din lume făcea obiectul unei astfel de explicitări ce face apel la personificare, fiind pus pe seama unor fiinţe mitologice, cum ar fi diavolii sau Satan. O doctrină creștină care face apel la astfel de concepte era relevantă pentru omul acelor vremuri, nu însă și pentru cel al vremurilor moderne. Progresele știinţei au relevat cauzele naturale ale multora dintre formele răului și astfel formulările doctrinare de acum 2000 de ani și-au pierdut actualitatea, ele trebuind să fie adaptate la noua concepţie despre Univers.

Progresele filosofico-știinţifice denunţă elementele mitologice din religie la o scară mult mai amplă. Însuși conceptul teist de „Dumnezeu" este eliminat, în favoarea unei perspective holist-organice cu privire la divin. Filtrul știinţific impune debarasarea doctrinei creștine de elementele cosmologice arhaice sau mitologice ale vremurilor străvechi în care a fost elaborată și reformularea ei pe baza unei cosmologii moderne, știinţifice.[2]

II.2.viii. Respingerea escatologiei și a cosmologiei biblice

Filtrul existenţialist impus de Schleiermacher teologiei a condus la expulzarea, din sistemul doctrinar al creștinismului, a numeroase concepţii tradiţionale care nu își găseau nicio contraparte la nivelul experienţei umane. Escatologia, datorită faptului că, prin însăși natura sa, este focalizată asupra unei condiţii ce urmează a

[1] Necesitatea existenţei unei consonanţe între știinţă și doctrina religioasă, în Curran 1994:9, și între filozofie și teologie, în Curran 1994:22.

[2] Necesitatea ajustării doctrinei la știinţă, în Grenz&Olson 1992:48.

se actualiza într-un viitor nedeterminat, imposibil de anticipat în mod natural și depinzând doar de o intervenţie extra-ordinară a autorităţii divine, a fost în întregime exclusă din sistemul doctrinar al creștinismului.

În primul rând, Schleiermacher respinge posibilitatea epistemică a constituirii disciplinei escatologiei; pentru el, profeţia nu ar reprezenta atât o viziune misterioasă, extra-ordinară, asupra viitorului, cât, mai degrabă, anticiparea naturală a cursului lucrurilor, mai ales în domeniul religiei. Profeţia nu ar fi altceva decât sesizarea unei direcţii de evoluţie deja iniţiată și intuirea modului în care se va continua, pe baza începutului său.[1] Nu există nimic premonitoriu, supranatural, în această perspectivă asupra profeţiei, aceasta reprezentând o prognoză naturală a desfășurării cursului evenimentelor, în special în ceea ce privește fenomenele religioase.

O eventuală stare ultimă, desăvârșită, a Universului, în care întreaga creaţie va fi racordată la armonia întregului, experimentând dependenţa absolută faţă de întreg în deplinătatea ei, nu poate face obiectul conștiinţei creștine actuale. Descrierea unei astfel de condiţii de deplină îndumnezeire nu stă în capacităţile minţii umane întrucât, la nivelul experienţei actuale, nu sunt de găsit analogii sugestive pentru această condiţie și astfel reprezentarea ei nu este cu putinţă.[2] În istoria Bisericii s-au întâlnit astfel de încercări, însă Schleiermacher consideră că acestea au eșuat în demersul lor, rezultatele fiind, pur și simplu, de ordinul fanteziei, al mitologiei, și astfel nefiind îndreptăţite să revendice un loc în sistemul doctrinar.[3]

În general, evenimentele escatologice erau înfăţișate într-un cadru cosmologic mai larg; mitologicul reprezentării escatologice se insera într-un context cosmologic tot de sorginte mitologică, care presupunea existenţa unor fiinţe cum ar fi îngerii, diavolii, Satan, sau a unor locuri cum ar fi Iadul. Aceste fiinţe, despre care se vorbește în cosmologia creștină tradiţională, au în primul rând

---

1 *On Religion*, p.89.
2 Imposibilitatea descrierii condiţiei escatologice, în Pedersen 2011:347.
3 *The Christian Faith*, §157, p.703.

un rol escatologic, ele fiind implicate în evenimente cum ar fi căderea omului în păcat și restaurarea sa finală. Schleiermacher consideră că referinţa la aceste fiinţe trebuie înţeleasă în mod figurat și nu literal; gândirea creștină arhaică, încă dominată de mitologic, de tendinţa spre antropomorfizare și personificare, încerca să sugereze anumite condiţii existenţiale (natura căzută a omului și restaurarea sa) făcând apel la personificări ale forţelor ce animă aceste situaţii. Astfel au luat naștere reprezentări cum ar fi cele ale îngerilor, demonilor sau a lui Satan, ca personificări ale forţelor spirituale din om și din Univers, fie ele cu o conotaţie pozitivă, favorabilă cultivării experienţei religioase, fie negativă, opusă cultivării spiritualului.[1]

Împotriva interpretării literale a pasajelor care discută despre astfel de fiinţe, Schleiermacher remarcă imposibilitatea de a găsi, în literatura creștină, o doctrină clar elaborată, coerentă, cu privire la acestea, ceea ce sugerează caracterul lor figurat.[2] Mai mult decât atât, o eventuală doctrină despre entităţi cum ar fi îngerii sau Satan nu ar avea o relevanţă prea mare pentru experienţa religioasă umană, ţinând mai degrabă de cadrul cosmologic al religiei decât de însăși fenomenologia religiosului. Ca atare, ea ar fi mai degrabă o parte a științei naturale, a cosmologiei, decât a sistemului doctrinar al religiei. În această calitate a sa, de element al științei naturale, al cosmologiei, o astfel de doctrină este nevoită să facă faţă validării scientist-empirice, test pe care este foarte puţin probabil să îl treacă.[3] În aceste condiţii, Schleiermacher se simte îndreptăţit să expulzeze doctrinele referitoare la îngeri, demoni sau Satan din sistemul doctrinar, invocând atât considerente de ordin religios (lipsa lor de relevanţă existenţialistă), cât și de ordin știinţific (nevalidarea și chiar infirmarea lor empirică).

[1] Caracterul arhaic-mitologic al cosmologiei biblice, în Erickson 2004:96-98. O abordare critică devenită deja clasică a acestei cosmologii, în R. Bultmann, „New Testament and Mythology”, *Kerygma and Myth*, ed. Hans Bartsch, Harper and Row, New York, 1961, pp.1-44.

[2] *The Christian Faith*, §42, pp.157-158. O trecere în revistă a diverselor forme ale doctrinei despre îngeri, de-a lungul istoriei creștinismului, în Erickson 2004:381-383.

[3] *The Christian Faith*, §43, pp.159-160.

> Singurul lucru care poate fi stabilit ca element doctrinar referitor la îngeri este acesta: problema existenţei lor nu trebuie să exercite nicio influenţă asupra comportamentului nostru religios şi nici nu mai trebuie să mai aşteptăm ca ei să ni se reveleze.[1]

I se impută doctrinei despre Satan și o serie de grave contradicţii interne cât și inconsistenţa sa cu sistemul doctrinar al creștinismului. O fiinţă absolut și iremediabil opusă divinităţii ar compromite unitatea divină a lumii, ar altera atotputernicia lui Dumnezeu. Este imposibil de reconciliat existenţa unei astfel de „enclave" a răului absolut în Univers cu reprezentarea unui Univers aflat sub un control divin perfect. Pur și simplu, Dumnezeu ar înceta să mai fie, în mod absolut, Dumnezeu, divinitatea sa fiind alterată prin existenţa unei fiinţe ca Satan.[2]

> Este adevărat că Diavolul este frecvent menţionat în scripturile Noului Testament, însă nici Christos şi nici apostolii nu au formulat o doctrină nouă despre Diavol şi încă şi mai puţin au implicat ei această idee în planul salvării. Aşadar, singurul lucru cu relevanţă pentru sistemul doctrinar al creştinismului pe care îl putem stabili referitor la acest subiect este acesta: orice afirmaţie despre Diavol trebuie făcută sub rezerva că credinţa în el nu trebuie să fie niciodată instituită drept o condiţie pentru credinţa în Dumnezeu sau în Christos. De asemenea, nici măcar nu se poate pune problema ca Diavolul să aibă vreo relevanţă cu privire la Împărăţia lui Dumnezeu.[3]

De neajunsuri similare suferă și doctrina despre Iad, o altă enclavă a răului absolut și ireversibil în Universul restaurat, care și-a redobândit condiţia divină.[4] Iadului i se impută că distruge unitatea fundamentală a umanităţii, prin separaţia eternă pe care

[1] *The Christian Faith*, §43, p.159.

[2] *The Christian Faith*, §44, pp.162-163.

[3] *The Christian Faith*, §45, p.163

[4] Incompatibilitatea naturii divine cu existenţa unor oameni iremediabil damnaţi, în Gockel 2006:26. Universalismul lui Schleiermacher este discutat pe larg în Gockel 2006:18-103.

o induce între cei salvaţi și cei pierduţi. Schleiermacher asociază conștiinţei religioase un puternic sentiment al unităţii umane; în felul acesta, Iadul ar afecta nu doar anumiţi indivizi, pe cei damnaţi, ci, alterând unitatea rasială a omenirii, alterează condiţia religioasă a fiecărui individ în parte, inclusiv a celor „salvaţi". Acest aspect a fost adesea sesizat la nivelul mentalităţii comune; este vorba de remarca banală că fericirea celor salvaţi nu mai poate fi deplină în condiţiile în care unii semeni, cu care ei se simt uniţi în dragoste, sunt sortiţi damnării irevocabile.[1]

Doctrinei despre Iad i se pot aduce și obiecţii de natură fenomenologic-existenţialistă și anume faptul că Iadul nu intervine cu nimic în experienţa creștină actuală, ba chiar se presupune că există o incompatibilitate fundamentală între experienţa Infernului și trăirea creștină. În aceste condiţii, orice speculaţie referitoare la Iad devine cu totul irelevantă pentru cultivarea trăirii religioase creștine, care este focalizată asupra unui cu totul alt sistem de valori.

Schleiermacher consideră că mult mai compatibilă cu viziunea monist-unitară asupra Universului este teoria salvării universale, conform căreia individualitatea, sub toate formele ei, se reabsoarbe în mod implacabil în totalitate.[2]

II.2.ix. Respingerea „magiei" sacramentale

Imperfecţiunea naturii umane reprezintă nu doar o constatare marginală, ci chiar un element de bază al tuturor religiilor. În genere, religia a avut ca obiect de interes „re-legarea" naturii umane imperfecte la un registru perfect. De cele mai multe ori, religiile au sucombat în faţa vicisitudinilor imanenţei și au proclamat maleficitatea lumii, a naturalului. În aceste condiţii, „re-legarea" omului la registrul perfecţiunii lua forma unei „salvări" din sfera lumescului către o sferă caracterizată de perfecţiune. Caracterul corupt al naturalului făcea ca și cursul firesc, natural, al Universului să reprezinte deopotrivă maleficitate. Salvarea, re-legarea, presupunea un pas *supra*-natural, ieșirea din natural către o sferă transcendentă.

[1] *The Christian Faith*, §118, pp.542-544, §162, pp. 715-716.
[2] *The Christian Faith*, §118, pp. 542-544; §163, apud. Cross 1911: 283.

Tocmai din acest motiv religia a făcut aproape întotdeauna apel la „magic”, la „sacramental”; era nevoie de anumite acţiuni, procedee, evenimente sau persoane care, acţionând mai presus de legile naturii, asistau fiinţele umane în vederea realizării saltului către perfecţiunea transcendentă. De regulă, aceste procedee „magice”, sacramentale, au luat forma ritualurilor sau iniţierilor transfiguratoare, a unor intervenţii „salvatoare” sau, pur și simplu, exista speranţa într-o transgresiune escatologică a registrului imperfecţiunii, către cel transcendent, al perfecţiunii. Toate aceste procedee eludau naturalul; operând la nivelul naturii, ele exercitau un efect „magic”, supranatural. Prăpastia dintre naturalul corupt și supranaturalul perfect nu putea fi acoperită prin procedee naturale, ci doar prin eficacitatea „magică”, „sacramentală” a iniţierilor regeneratoare sau a intervenţiei salvatoare a unui mântuitor magic.

Creștinismul tradiţional face adesea apel la astfel de evenimente și personaje magice, care și-ar depăși statutul de simple ocurenţe naturale și ar institui noi legături între natural și divin. Doctrina ecleziastică atribuie o astfel de încărcătură „sacră”, supranaturală, unui număr de evenimente despre care relatează Biblia. Astfel, Potopul nu ar fi doar o catastrofă naturală de mari proporţii, ci totodată ar inaugura un nou tip de relaţie între divin și om, relaţie instituită prin Legământul lui Noe. Cel mai important episod sacramental din istoria omenirii era însă apariţia lui Isus Christos în lume; viaţa și, mai ales, moartea sa erau evenimente cu o enormă încărcătură „magică”, care operau modificări importante în ceea ce privește relaţionarea naturalului cu divinul.

Multe din evenimentele din viaţa lui Isus erau interpretate ca nereprezentând doar rezultatul unor circumstanţe factuale, producerea lor fiind dictată de raţiuni supranaturale. Astfel, nașterea din fecioară era considerată drept expresia unei necesităţi de ordin supranatural, ce reglementa modul în care divinul se putea insera în lume; conform teologiei tradiţionale, nu ar fi fost cu putinţă ca Dumnezeu să se întrupeze altfel decât printr-un eveniment de acest tip. Tot astfel, moartea lui Isus inaugura o nouă eră în relaţia om-divinitate, în care zidul despărţitor al păcatului era anihilat ca

rezultat al sacrificiului christic. Nici învierea lui Isus nu reprezenta un simplu miracol, ci un episod necesar din lupta divinului cu moartea, episod care consfinţea victoria divinităţii.

Considerând că divinul pătrunde în mod natural în imanenţă și că maleficitatea lumii este doar rezultatul considerării acesteia dintr-o perspectivă limitată, care scapă din vedere perfecţiunea întregului, Schleiermacher se debarasează de nevoia de a accepta existenţa unor astfel de evenimente prin care, în mod magic, se instituie noi relaţii între natural și supranatural. În noul context metafizic propus de Schleiermacher, care anulează separaţia dintre natural și divin și consideră că acestea se întrepătrund în mod firesc, astfel de evenimente „sacre" care, într-un mod magic incomprehensibil minţii umane, acţionau ca liant între lume și divinitate nu mai sunt nici necesare și nici măcar posibile. Rolul atribuit lor în teologia tradiţională se putea derula doar în condiţiile unei ontologii dualiste, în care exista o separaţie de acoperit.

Pentru Schleiermacher, cursul firesc al Universului, considerat în ansamblu, este perfect, reprezintă o expresie divină și astfel nu mai este nevoie de nicio intervenţie supranaturală, de o evadare, de o salvare din lume către un alt registru, pentru a se ajunge la desăvârșire. Participarea naturală la cursul Universului conduce în mod firesc la perfecţiune.

Viziunea atenuată asupra păcatului, înţeles de Schleiermacher doar ca o limitaţie a naturii universale și nu ca o alteraţie radicală a naturii autentice, face posibilă o astfel de perspectivă soteriologică naturalistă. Ţinând de gradualitatea unei anumite trăiri naturale și nu de alterarea radicală a naturii, problema păcătoșeniei putea fi abordată în mod natural, fără să fie nevoie de vreo intervenţie extrinsecă naturalului. Distanţa dintre păcătoșenia umană și perfecţiunea universală este acoperită în mod natural, prin libera cultivare a pietăţii. Fluxul Universului conduce către estomparea acestei distincţii; mesajul triumfător al Evangheliei nu este despre o intervenţie salvatoare supranaturală asupra lumii, ci despre perfecţiunea evoluţiei naturale a Universului, despre menirea divină ineluctabilă a lumii care, prin ea însăși, se îndreaptă către divin,

chiar dacă adeseori etapele acestei căi îi apar minţii umane limitate mult prea încărcate de maleficitate, punându-se sub semnul îndoielii participarea lor la divin.

Saltul miraculos pe care, conform teologiei ecleziastice, omul l-ar realiza prin credinţa în acţiunea salvatoare a lui Isus Christos este calificat de Schleiermacher drept un tip de „magie" religioasă. Pe tot parcursul dezbaterii, el folosește termenul „magie" pentru a se referi la presupusa eficienţă restauratoare a diverselor episoade biblice cu încărcătură sacramentală, cu precădere la cele legate de viaţa și moartea lui Isus Christos. Conotaţia peiorativă a termenului reflectă tocmai iraţionalitatea acestor episoade sacramentale, imposibilitatea explicării lor și caracterul aleatoriu al relaţionării facticităţii evenimentelor respective cu pretinsele lor consecinţe în plan religios. Istoria sacră nu ar reprezenta decât forma religioasă a magiei vulgare; absurditatea, iraţionalitatea și arbitrariul magiei se transmit istoriei biblice, doar că sub un înveliș religios. Un eveniment sacramental solemn, cum ar fi moartea sacrificială a lui Isus, nu conţine nimic mai raţional și mai verosimil decât cea mai banală formă de magie profană. Diferenţa dintre sacramentul religios și magia vulgară ţine doar de aura de venerabilitate, solemnitate și sacralitate în care sunt învăluite pretinsele episoade „magice" ale religiei.[1]

Mai mult decât atât, Schleiermacher aduce și o obiecţie de natură existenţialistă împotriva încorporării unor astfel de relatări despre evenimente cu pretinsă încărcătură supranaturală în doctrina religioasă. Cultivarea experienţei religioase înseamnă cultivarea relaţiei cu divinul la nivel personal, indiferent de contextul cosmologic-metafizic în care s-a ajuns la instituirea unei astfel de legături. Chiar dacă relaţionarea dintre divin și lume ar fi fost influenţată de producerea anumitor evenimente istorice cu eficienţă magică, relatarea acestor evenimente și evidenţierea rolului lor metafizic fac obiectul știinţelor istorice sau al metafizicii. Experi-

[1] *The Christian Faith*, §100, p.430; §101, p.436, §104, pp.455-456. Explicitarea evenimentelor sacramentale în termeni de „magie" religioasă, în Mariña 2005:166-167; Mariña 2008:207-210; Williams 2003:762.

ența religioasă presupune doar menţinerea și cultivarea unei relaţii cu divinitatea și nu formularea unor ipoteze cu privire la temeiul metafizic al acesteia. Astfel de teorii nu redau în mod propoziţional trăirea religioasă însăși și, ca atare, ele ies din sfera religiei, neexistând niciun temei pentru includerea lor în sistemul doctrinar al creștinismului. Schleiermacher remarcă rolul modic sau chiar nul pe care îl joacă relatări precum cea despre ridicarea la ceruri a lui Isus în viaţa religioasă creștină, susţinând că ele nu intervin cu nimic în experienţa religioasă, reprezentând doar speculaţii pe marginea acesteia, contextualizări metafizic-cosmologice ale sale.[1]

În felul acesta, consimţământul dat unor astfel de teorii, „credinţa" în ele, încetează a mai reprezenta un act cu valenţe religioase, devenind mai degrabă o atitudine de accept epistemic oferit unor doctrine cu conţinut factual sau metafizic. Problema modului în care relaţionează divinul cu naturalul ţine de domeniul metafizicii, religia fiind preocupată doar de cultivarea acestei relaţii la nivel individual, indiferent de temeiurile metafizice pe baza cărora este ea instituită. Doctrinele referitoare la astfel de evenimente „sacre", „magice", ţin de registrul științelor factuale sau de cel al metafizicii și, ca atare, trebuie evaluate pe baza standardelor epistemice din aceste domenii. Prin aceasta, Schleiermacher expulzează din principiu acest tip de afirmaţii din registrul religiei, anterior unei eventuale validări a lor. Evenimentele „sacre", deprivate de relevanţă religioasă, sunt trimise în domeniul metafizicii sau al cosmologiei, unde, pentru a fi acceptate ca adevărate, vor trebui să facă faţă rigorilor și standardelor epistemice specifice acestor domenii. Evident, șansele lor de validare știinţifică sau metafizică sunt minime, însă problema validării lor pur și simplu nu este o problemă religioasă.[2] Prin aceasta, Schleiermacher se simte îndreptăţit să respingă evenimente cum ar fi creaţia, căderea în păcat, potopul, nașterea din fecioară, minunile din Vechiul Testament și cele ale lui Isus, moartea sacrificială și reînvierea lui Isus etc. din

1 *The Christian Faith*, §99 apud. Cross 1911:212.
2 *The Christian Faith*, §99 apud. Cross 1911:212.

registrul doctrinei creștine, invocând un dublu argument: lipsa lor de relevanţă religioasă și imposibilitatea validării lor factuale.

În ceea ce privește rolul său religios, istoria sacră este similară practicii sacramentale, diferenţa dintre ele ţinând de localizarea strict în trecut a evenimentelor istoriei sacre, spre deosebire de reiterabilitatea actelor sacramentale. Însă, din punct de vedere religios, atât sacramentul cât și istoria sacră constituie evenimente fizice „magice", ce comportă consecinţe la un nivel mai presus de fizic; ambele induc un tip special de relaţionare între fizic și divin. Dincolo de aspectul său fizic, botezul era considerat ca un act magic ce instaurează o nouă condiţie spirituală în cel botezat; tot astfel, euharistia, căsătoria sau maslul.

Influenţată de raţionalismul renascentist, Reforma respinge misterioasa eficacitate supranaturală a sacramentelor; mai sunt păstrate doar două dintre vechile practici sacramentale, însă și acestea doar cu titlul de simboluri. Totuși, Reforma nu a fost îndeajuns de fermă în respingerea posibilităţii ca anumite evenimente fizice să inducă consecinţe spirituale, supranaturale, acceptând „istoria sacră" a Bibliei, în interpretarea magică pe care i-o dă teologia tradiţională. Reformatorii protestanţi au fost suficienţi de raţionali încât să nu poată accepta eficacitatea supranaturală, magică, a unor evenimente contemporane lor și astfel s-au dezis de sacrament; nu au fost însă îndeajuns de consecvenţi în abordarea lor și nu au supus în niciun fel scrutinului critic-raţional evenimentele ce stăteau la adăpostul trecutului. Ei au părut mai degrabă interesaţi de purificarea, de raţionalizarea practicii religioase, eliminând procedurile sacramentale magice ce contraveneau spiritului lor raţionalist renascentist.

Reformatorii au fost suficient de lucizi încât să realizeze că practicile sacramentale ale Bisericii, la care ei erau nu doar martori, ci și participanţi, nu aveau eficacitatea iraţională și misterioasă ce le era atribuită, dar nu îndeajuns de lucizi încât să efectueze și o analiză retrospectivă a evenimentelor similare din istoria creștinismului. Ei au eliminat doar ceea ce avea un impact direct asupra lor și asupra practicii lor religioase, trecutul îndepărtat scăpând

scrutinului lor critic. Astfel că biserica reformată s-a dezis doar de sacramente, nu și de istoria sacră care, în fond, nu reprezintă decât o înșiruire de evenimente de tip sacramental, desfășurată însă la adăpostul trecutului îndepărtat și totodată respectat cu reverenţă. Respingerea istoriei sacre nu înseamnă altceva decât aplicarea programului raţionalist al Reformei cu un plus de consecvenţă, inclusiv asupra acelor zone care au un impact mai degrabă teoretic decât practic.

Respingerea „magiei sacramentale" implică o foarte amplă raportare critică faţă de majoritatea practicilor religioase tradiţionale ale omenirii, care sunt cam toate de acest tip. Abordarea cosmologic-metafizică din majoritatea religiilor tradiţionale, mult prea vastă pentru capacităţile cognitive umane, i-a constrâns pe adepţii religiilor în cauză să formuleze explicaţii figurate, metaforice, în care, în locul explicitării scientist-raţionale greu de realizat, erau de găsit scenarii magico-sacramentale. Amplul demers critic al lui Schleiermacher anticipează mișcările seculariste, antireligioase, din secolul XX, care consideră religiile tradiţionale ca fiind iremediabil contaminate de magic și de mitologic și, în consecinţă, propun o abandonare a lor și instituirea unui nou tip de spiritualitate de factură scientistă, fundamentat în tendinţele religioase naturale ale omului.

II.2.x. Anistoricitatea doctrinei

În sistemul lui Schleiermacher, doctrina creștină este redusă la o doctrină antropologică. Într-un anumit sens, este cât se poate de firesc ca o doctrină a cărei însemnătate se dorește a fi, întâi de toate, una soteriologică, așa cum este cazul cu orice doctrină religioasă, să fie focalizată asupra obiectului la a cărui salvare intenţionează să contribuie.

Cu toate acestea, cel mai adesea, în religiile istorice, salvarea fiinţei umane era atribuită unei divinităţi exterioare omului și astfel soteriologia presupunea cosmologie, teologie. Schleiermacher, interiorizând și imanentizând divinul (sau, alternativ, am putea spune, divinizând imanenţa), scapă de nevoia de a mai ieși

în exteriorul omului atunci când discută despre salvarea acestuia și își reduce soteriologia la antropologie.

Nu doar „istoria sacră” este exclusă din domeniul dogmaticii ci, în genere, tot ceea ce înseamnă istoricitate. Doctrina religioasă reprezintă un subdomeniu al antropologiei generale (antropologia religioasă), modul în care aceste aspecte antropologice generale s-au instanţiat la nivel individual, inclusiv în situaţia în care este vorba despre personaje religioase exemplare, cum ar fi fondatorii unei anumite tradiţii religioase, reprezentând cel mult ilustrări ale doctrinei, fără a putea fi și părţi constitutive. Drept urmare, datele istorice despre fondatorul unei religii și despre evenimentele ce au stat la baza constituirii comunităţii religioase în cauză și care, ulterior, devin paradigmatice pentru exprimarea religioasă a respectivei comunităţi nu constituie, ele însele, elemente doctrinare. În ceea ce privește creștinismul, aceasta înseamnă că nimic din istoricitatea lui Christos nu face parte în mod real din sistemul doctrinar creștin. Informaţiile factuale despre persoana lui Isus, inclusiv evenimentele paradigmatice din viaţa sa, cum ar fi consimţirea la sacrificiul suprem, nu își au locul într-un sistem al doctrinei creștine decât cu rol ilustrativ.[1]

Doctrina creștină devine astfel o doctrină generală despre ideea medierii, care doar își găsește ilustrare într-un personaj istoric și anume Isus din Nazaret.

Elementele istorice înglobate într-un sistem doctrinar nu au un rol constitutiv, ci reprezintă doar exemplificări. Nu personajul Isus din Nazaret reprezintă elementul central al propovăduirii creștine, ci Christos, mediatorul, care și-a găsit o întruchipare istorică excepţională în persoana lui Isus. Elementele istorice ale creștinismului - care, de regulă, au fost considerate drept definitorii, drept cele ce dădeau identitatea proprie a acestei religii și care adeseori au reprezentat temeiul unei atitudini religioase fundamentalist-exclusiviste - sunt trecute în plan secund, fiindu-le atribuit un rol ilustrativ, religia creștină constituindu-se pe baza ideii generale de „mediere”.

[1] *The Christian Faith*, §30, pp. 125-127.

Respingând „istoria sacră” și menţinând elementele istorice doar sub aportul lor exemplificator, Schleiermacher duce abordarea existenţialistă a doctrinei până la limitele sale ultime, eliminând din corpusul doctrinar tot ceea ce nu se poate regăsi la nivelul experienţei personale a fiecărui adept.

II.3. Teologia naturalist-panenteistă

II.3.i. Critica teismului: divinitatea ca principiu impersonal

Una dintre cele mai importante rectificări filosofice și științifice ale doctrinei creștine realizate de Schleiermacher este renunţarea la teism, la considerarea divinităţii drept o fiinţă personală, în favoarea unei perspective panenteiste asupra divinului. Schleiermacher nu face altceva decât să reinterpreteze doctrina creștină despre Dumnezeu în contextul filosofic al iluminismului. Divinitatea încetează a mai fi o anumită entitate din Univers și devine principiul unităţii și armoniei, Spiritul Lumii, ce pătrunde toate entităţile Universului, conectându-le pe acestea într-un întreg armonios.[1] Abordarea este în mare măsură apropiată de perspectiva lui Spinoza.[2] În raport cu omul, divinitatea nu mai este o fiinţă exterioară acestuia, ci un principiu intrinsec naturii sale, principiu care trebuie descoperit și cultivat.[3]

Perspectiva teistă tradiţională, care îl vede pe Dumnezeu drept o persoană aparte, având voinţă proprie, este pusă pe seama gândirii arhaice a celor ce au elaborat această teorie și care au extrapolat perspectiva empirică asupra lumii, ce înfăţișează Universul drept o multitudine de entităţi determinate, la un nivel mai fundamental al constituţiei Cosmosului, la care perspectiva comună nu mai este adecvată. Pur și simplu, gândirea arhaică nu își poate închipui alt tip de entităţi decât cele identificate în mod curent în lume și astfel reprezentanţii ei „vor să îl aibă [pe Dumnezeu] înaintea ochilor"[4]; prin urmare, ei înfăţișează divinitatea ca o fiinţă delimitată.

---

[1] *On Religion*, p.40,72,111.

[2] *On Religion*, p.40.

[3] Critica teismului; divinitatea ca principiu al unităţii imanenţei, ca Spirit al Universului, în Dorrien 1997:18, Thilly 1913:16, Cooper 2006:86. Critica perspectivei naturaliste asupra divinităţii, a lui Schleiermacher, de către Emil Brunner, respectiv Karl Barth, în Helmer 2003:525-527, respectiv Thornbury 1999:19.

[4] *On Religion*, p.99. Vezi și pp. 94-95!

Cosmologia rudimentară, limitată, a gândirii primitive a condus la formularea intuiţiei religioase a existenţei lui Dumnezeu într-o manieră neadecvată cu natura divinităţii.[1] Mai mult decât atât, teismul nu doar că prezintă divinitatea drept o entitate determinată, dar înseși determinaţiile pe care i le atribuie și anume cele de tip personal sunt cu greu compatibile cu natura divinului. Divinul este incompatibil cu statutul de entitate determinată, în genere, și încă și mai puţin compatibil cu atribuirea unei voinţe proprii delimitate, unor preferinţe și unor reacţii determinate. Pentru Schleiermacher, un Dumnezeu personal cu greu poate fi considerat ca fiind lipsit de suferinţă și infinit; viziunea personalistă asupra divinităţii reprezintă produsul unei abordări cu tendinţe spre antropomorfizare și astfel ea nu se poate sustrage neajunsurilor caracteristice naturii umane (limitaţia, suferinţa etc.).[2]

Teismul este problematic atât în ceea ce privește gradul său de adecvare în raport cu natura divină cât și în privinţa implicaţiilor sale asupra modului de relaţionare dintre divinitate și om. Într-un context teist, relaţionarea omului cu divinitatea se poate realiza doar într-un mod extrinsec. Atâta timp cât divinul reprezintă o persoană determinată, el este altcineva decât persoana umană cu care relaţionează doar în mod extern. În context teist, contopirea naturii umane cu natura divină, îndumnezeirea deplină a omului nu sunt cu putinţă. Persoana divină și persoana umană rămân, în mod necesar, diferite datorită distincţiei dintre determinaţiile lor specifice și astfel relaţionarea lor este extrinsecă, factuală, accidentală, nereprezentând o reducere a naturii umane la divin. Transformarea omului, „sfinţirea" sa se produc nu atât prin asumarea unei noi naturi cât sub sancţiunea fricii de Dumnezeu, a speranţei în Dumnezeu sau, în orice caz, sub sancţiunea unor circumstanţe exterioare, aflate sub coordonarea divinităţii. O astfel de perspectivă este incompatibilă atât cu libertatea cât și cu desăvârșirea intrinsecă a omului. Spiritualitatea devine ceva extrinsec fiinţei

1 Respingerea concepţiei personaliste cu privire la divinitate, în Grenz&Olson 1992:48-49.

2 *On Religion*, p. 116.

umane, rezultatul plasării sale în anumite circumstanţe, ajustarea atitudinii și a comportamentului său sub sancţiunea acestor circumstanţe, și nu o transformare a naturii sale.

Perspectiva teistă nu compromite în mod necesar experienţa religioasă a persoanei care aderă la o astfel de concepţie despre divinitate, deși, ca modalitate de exprimare a trăirii religioase, teismul nu reprezintă cea mai adecvată contextualizare. Doctrina teistă reprezintă o formă de exprimare a experienţei religioase și, ca atare, ea este ulterioară experienţei însăși, nereprezentând o condiţie a acesteia ci, mai degrabă, o reflectare a sa la nivel raţional. Caracterul neadecvat al exprimării nu indică în mod necesar un neajuns al experienţei înseși, acesta putându-se datora și particularităţilor contextului filosofic în care are loc exprimarea.[1]

Chiar și așa, Schleiermacher consideră că teismul proclamat în mod vehement, cu convingere, indică mai degrabă absenţa sau caracterul foarte superficial al trăirii autentice, care ar fi revelat divinitatea ca principiu al armoniei universale și ca fiind intrinsec prezent în om.[2] Îngăduinţa sa faţă de doctrina teistă se datorează tocmai asumării ei, în majoritatea cazurilor, într-un mod mai degrabă formal, declarativ, situaţie în care teismul încetează a mai obstrucţiona în mod real experimentarea intuitivă a divinităţii ca principiu intrinsec al întregului Univers.

Deși tolerant faţă de elementele arhaice din exprimarea religioasă, Schleiermacher se declară cu fermitate în favoarea unei abordări revizioniste a doctrinei creștine despre divinitate. Concepţia tradiţională este în prea mare măsură încărcată de figurativ și gândire populară primitivă pentru a mai fi adecvată mentalităţii știinţifice moderne. Gândirea empiric-raţională a omului postiluminist va avea tendinţa de a interpreta exprimările antropomorfice referitoare la divinitate ca încercări de a descrie natura divină și, ca atare, cel mai probabil, le va respinge ca neadecvate.

---

[1] *On Religion*, pp.97-98. Posibilitatea constituirii unei trăiri religioase autentice în condiţiile unei interpretări simbolice a Dumnezeului teist antropomorfizat, în Selbie 1913:93. O evaluare critică, dar cu o nuanţă apreciativă, a reprezentării personalist-teiste a divinităţii, în Selbie 1913:90-93.

[2] *On Religion*, p.99.

Elanul scientist modernist a adus cu sine o mare încredere în capacitatea omului de a surprinde realitatea, de a o descrie în limbaj; ca atare, limbajul este folosit predominant în mod descriptiv, funcţia sa figurativ-sugestivă căzând în desuetudine. Progresele realizate în domeniul cunoașterii Universului îi permit omului post-iluminist să vorbească despre Cosmos în termeni ce au și o semnificativă valoare descriptivă, spre deosebire de omul arhaic care discuta despre lumea atât de puţin cunoscută lui într-un limbaj metaforic-mitologic ce compensa lipsa unei reprezentări cosmologice elaborate.

În consecinţă, un mesaj religios care face apel la o reprezentare personală asupra divinităţii este puţin compatibil cu spiritul scientist-empiric al epocii moderne. Asemenea tuturor reprezentărilor mitologice asupra Universului, și reprezentarea personală a divinităţii este predispusă la a suscita omului modern o atitudine de scepticism, de respingere.[1]

II.3.ii. Noul creștinism secular ateist[2]

Teismul reprezintă ultima reminiscenţă a unei abordări personalist-antropomorfizatoare mult mai vaste, care personifică și divinizează toate forţele și elementele naturale. O astfel de abordare a Universului este frecvent întâlnită în religiile și cosmologiile preistorice și antice, unde principalele forţe și elemente ale naturii (ploaia, tunetul, pământul, Soarele etc.) erau considerate drept întruchipări ale unor fiinţe personale de un tip special, considerate drept zeităţile tutelare ale fenomenelor în cauză. Progresele științei naturale au înlocuit abordarea personificatoare asupra forţelor naturii cu una naturalist-fizicalistă; libera voinţă a zeităţii tutelare a fost înlocuită cu ansamblul de condiţii naturale ce duc la producerea fenomenului în cauză. „Dumnezeu" funcţiona ca un mecanism compensatoriu pentru neajunsurile cunoașterii umane; apelul la Dumnezeu se făcea în situaţiile de slăbiciune cognitivă

[1] *On Religion*, pp.164-165.

[2] Ideile din acest subcapitol nu îi aparţin întocmai lui Schleiermacher, ele fiind totuși coerente cu sistemul său teologic, reprezentând chiar elaborări ale unor concepţii prefigurate deja de el. Această linie de gândire a fost urmată de mai mulţi gânditori din sec. XX, notabil fiind D. Bonhoeffer.

sau de criză existenţială ale fiinţei umane, atunci când aceasta își conștientiza limitaţiile și, sub influenţa situaţiei limită astfel realizată, recurgea la procedee compensatorii himerice.[1]

Într-o astfel de abordare, locul lui Dumnezeu era la limitele cunoașterii și anduranţei umane, acolo unde aceasta își conștientiza propria sa incapacitate sau eșec și, în consecinţă, încerca să facă apel la intervenţii salvatoare de altă natură. Dumnezeu nu era considerat principiu al imanentului familiar, cunoscut, cât, mai degrabă, o himerică soluţie la problemele insolvabile sau la situaţiile de disperare existenţială. Ca instrument magic și misterios prin apelul la care orice problemă își putea găsi totuși o rezolvare, Dumnezeu era expulzat la periferia experienţei omenești, în zonele în care ea își conștientiza limitele. Frecventa asociere dintre destinul postum al omului și „Dumnezeu", în majoritatea religiilor, exprimă în mod sugestiv acest rol atribuit divinităţii. În loc de a vorbi despre necunoscut, gândirea religioasă tradiţională se simţea mai confortabilă cu plasarea acestuia sub misterioasa jurisdicţie a lui „Dumnezeu", care devenea astfel un actant lăturalnic din Univers *(deus ex machina)*.[2]

Pe măsură ce știinţa a putut găsi reguli și explicaţii naturale pentru toate fenomenele naturii, explicitarea lor prin apelul la forţe divine personalizate și-a diminuat din importanţă, până la abandonarea totală.[3] „Dumnezeul golurilor" – adică acea misterioasă entitate personalizată pe seama căreia se punea tot ceea ce mintea umană nu putea explica – și-a diminuat treptat amploarea, pe măsură ce explicaţiile naturalist-știinţifice luau locul explicaţiilor mitologic-religioase. În opinia lui D. Bonhoeffer, principalul teolog care a elaborat teoria „Dumnezeului golurilor", acest de-

[1] „Dumnezeu" ca reacţie compensatorie umană în situaţii de slăbiciune existenţială sau cognitivă, în Douglass 1967:530; Selby 1999:237; Bube 1971:208.

[2] Rolul marginal pe care religia tradiţională i-l atribuie lui Dumnezeu, în Holder 2009:117, Plant 2004:130-132. Dumnezeu ca „panaceu" explicativ, în Greggs 2009:301; Smith 2004:214; Douglass 1967:530.

[3] Scientizarea naturii și abandonarea perspectivei religioase în explicitarea fenomenelor fizice, în Bube 1971:207-208; Plant 2004:132.

mers de expulzare a lui Dumnezeu din domeniul cunoașterii umane, început în sec. XIII, a fost deja dus la bun sfârșit în ceea ce privește domeniul științelor naturii, progresul științific fiind aici incontestabil și impunându-se la modul general.

Nu aceasta a fost situaţia și în domeniul religiei sau al filosofiei, focalizate mai degrabă asupra Universului ca ansamblu sau asupra încă puţin înţelesei condiţii umane. Totalitatea este mult prea vastă pentru a putea fi elucidată, pentru a i se găsi sensul și direcţia de evoluţie prin analiză științifică. Din acest registru, „Dumnezeul golurilor" nu s-a retras foarte mult pe parcursul ultimelor două milenii de progres științific. Mai mult decât atât, adeseori însăși încercarea de acoperire raţional-științifică a golurilor a fost dezaprobată, această atitudine ridicând o piedică în plus în faţa progresului oricum mai dificil în acest registru. Dezaprobând spiritul revizionist-progresist și plecându-se cu o reverenţă defetistă în faţa „Dumnezeului golurilor", religia tradiţională a menţinut pe parcursul a unei foarte lungi perioade de timp o imagine arhaică, mitologică asupra divinităţii, asupra principiului armoniei universale. Dacă manualele științifice ale Antichităţii nu mai au nicio relevanţă pentru omul modern, cărţile sacre ale aceleiași epoci nu doar că exercită un mare interes, ci adesea sunt luate drept reper normativ. Astfel se explică faptul că, în domeniul religiei, abordările mitologic-arhaice sunt încă influente; știinţa a depersonalizat diferitele forţe particulare delimitate din Univers, dar forţa supremă a Universului, care este obiect al religiei, a continuat să fie reprezentată într-o manieră personificată, întruchipată în misterioasa personalitate a unui „Dumnezeu".

De asemenea, „Dumnezeul golurilor" și-a găsit un important refugiu și în domeniul vieţii umane. În faţa problemelor și circumstanţelor existenţiale, în faţa sentimentului culpabilităţii, a morţii, adeseori omul rămâne perplex, nereușind să găsească explicaţii sau soluţii raţionale. În disperare de cauză, se face apel la misterioasa și magica fiinţă „Dumnezeu", care continuă să își menţină funcţia explicativ-salvatoare himerică în domeniul existenţial.[1]

[1] Plant 2004:130-131; Bube 1971:211; Selby 1999:235.

Abia la un secol după Schleiermacher, teologia creștină, printr-o mișcare avându-l ca reprezentant notabil pe D. Bonhoeffer, și-a pus serios problema unei totale eliminări a lui „Dumnezeu" drept unul dintre factorii ce ar acţiona în interiorul Universului și care ar reprezenta cauza cel puţin pentru unele aspecte ale vieţii umane sau pentru dinamica și sensul holist al Universului. În mediile filosofice se sugerase deja, prin L. Feuerbach, posibilitatea elaborării unei etici sau religii care să nu facă apel la „Dumnezeu" ca ipoteză de lucru.[1]

Demersul de secularizare a religiei este iniţiat explicit în mediile teologice de D. Bonhoeffer, care formulează sugestia elaborării unui „creștinism nereligios", mai adecvat unei „omeniri ajunse la maturitate". Acest creștinism secular ar urma să găsească sau măcar să susţină posibilitatea de a găsi explicaţii științifice chiar și pentru acele domenii în faţa cărora mintea umană rămâne încă perplexă, cum ar fi situaţiile existenţiale critice (culpabilitatea, suferinţa, moartea). Bonhoeffer consideră că „Dumnezeu" are același statut în religie ca și în știinţă, adică reprezintă un mecanism compensatoriu imaginar, prin care se încearcă acoperirea golurilor din cunoașterea umană. În spirit știinţific, omenirea „ajunsă la maturitate" se poate dezice de Dumnezeu chiar și în domeniul religiei, explicitarea și redresarea fiinţei umane urmând să se realizeze prin apelul la filosofia existenţialistă și la psihoterapie.[2]

Umanitatea „ajunsă la maturitate" va readuce divinul în centrul vieţii sale, salvându-l din poziţia periferică în care îl plasase teologia tradiţională. În loc de a mai reprezenta un simplu instrument compensatoriu pentru situaţiile de criză, aplicabil în zonele marginale ale experienţei umane, divinul va deveni principiul întregii vieţi umane care, pe deplin pătrunsă de divin, își va asuma întreaga responsabilitate pentru toate faptele și teoriile sale.[3]

[1] Selby 1999:234.

[2] Selby 1999:233-238; Plant 2004:132-133; Bube 1971:208,211.

[3] Recentralizarea divinului, în Plant 2004:130-132; Selby 1999:234; Holder 2009:117.

> Vreau să vorbesc despre Dumnezeu nu la periferie, ci în centru, nu în slăbiciune, ci în putere; ca urmare, Dumnezeu nu e de găsit în moarte şi în vină, ci în viaţa şi în bunătatea umană.[1]

> Trebuie să îl găsim pe Dumnezeu în ceea ce ştim, nu în ceea ce nu ştim.[2]

În calitatea sa de principiu al armoniei universale, al evoluţiei, divinitatea va constitui cauza pentru tot ceea ce există și astfel, în sens științific, nu va mai putea fi cauza pentru nimic particular.[3] În noul creștinism secular, divinitatea va înceta să mai existe ca atare și va fi pe de-a-ntregul dizolvată în imanenţă. Dumnezeul evoluţiei naturale va lua locul „Dumnezeului golurilor", divinul ce rezidă în orice manifestare ca principiu suprem al acesteia îl va înlătura pe „Dumnezeul golurilor" al religiei tradiţionale.

II.3.iii. Naturalizarea atributelor divinităţii

Pentru Schleiermacher, a discuta despre divin înseamnă a discuta despre armonia cosmică și, în consecinţă, atributele divinităţii nu reprezintă altceva decât aspecte particulare ale acestei armonii. Caracteristicile atribuite divinităţii reflectă ceea ce fiinţa umană percepe în cadrul experienţei racordării sale la unitatea Universului, adică acele aspecte ale unităţii și armoniei cosmice care se arată la nivelul experienţei umane.[4]

> Toate atributele pe care le afirmăm cu privire la Dumnezeu trebuie considerate ca indicând nu particularităţi ce există în Dumnezeu, ci doar particularităţi ale modului în care Dumnezeu se reflectă în sentimentul nostru de dependenţă absolută.[5]

[1] Scrisoarea din 30 aprilie 1944, în Bonhoeffer 1959:124.
[2] Scrisoarea din 25 mai 1944, în Bonhoeffer 1959:142.
[3] Malcolm Jeeves, *The Scientific Enterprise and Christian Faith*, Tyndale Press, Londra, 1969, p. 103, apud. Bube 1971:207.
[4] *The Christian Faith*, §50, pp. 195-196.
[5] *The Christian Faith*, §50, p.194.

Schleiermacher reinterpretează din această perspectivă toate atributele pe care teologia tradiţională i le-a conferit divinităţii.[1] Atributele divine sunt astfel naturalizate, devenind moduri ale armoniei cosmice. În loc de a mai reprezenta determinaţii ale unei persoane divine sau predispoziţii către un anumit tip de exprimare voluntară, atributele lui Dumnezeu sunt considerate drept caracteristici ale mecanismului cosmic. Exprimarea liberă a divinităţii este substituită de un model de funcţionare a Universului.

Multiplicitatea atributelor divine ţine mai degrabă de multiplicitatea perspectivelor din care este considerată divinitatea-unitate decât de natura sa.[2]

În mod tradiţional, teologia creștină a considerat dragostea drept atributul principal al lui Dumnezeu, care dă seama de atitudinea sa fundamentală faţă de creaţie și chiar faţă de sine însuși, întrucât unitatea Trinităţii era asigurată tocmai prin dragostea exercitată între cele trei persoane divine *(perichoresis)*. Dragostea devenea astfel principiul unităţii fundamentale; în dragoste își găsea divinul trihotomic unitate și tot prin dragoste încerca să aducă către sine, într-o unitate dacă nu ontologică măcar funcţională, întreaga creaţie.

Refractar la aspectele trinitare ale divinităţii, Schleiermacher totuși nu se dezice de considerarea dragostei drept principiu al unităţii universale, al unităţii divine. El definește dragostea divină drept „impulsul către unirea esenţei divine cu natura umană", „atributul prin care natura divină se împărtășește pe sine"[3]; la nivel uman, dragostea se reflectă tot sub forma unui impuls către unitate și anume către realizarea unităţii dintre sine și se-

[1] Perspectiva existenţialistă, „relaţională" asupra divinităţii, la Schleiermacher, în Cooper 2006:84, Curran 1994:122, Harvey 1962:156-157,162-163, Thornbury 1999:18, Selbie 1913:94-107. Critica acestei perspective, de către Karl Barth, în Harvey 1962:152-153.

[2] *The Christian Faith*, §166, apud. Cross, 1911:165. Distincţia dintre atributele divine ca ţinând de perspectiva umană din care sunt acestea considerate, în Fiorenza 2005:179-180. Legătura dintre perspectiva existenţialistă asupra divinităţii și aspectele ontologice ale acesteia, în Madges 1996:53.

[3] *The Christian Faith*, §166 apud. Adams 2005:47.

meni.[1] De asemenea, el concede că „dragostea poate fi considerată drept natura sau esenţa lui Dumnezeu”[2].

Respingând teismul, Schleiermacher nu mai poate considera dragostea drept o atitudine voluntară a divinităţii și este nevoit să o reinterpreteze ca modalitatea fundamentală de funcţionare a mecanismului divin. Unitatea și armonia Universului se realizează pe baza principiului ultim la care pot fi reduse toate regularităţile naturale: cauzalitatea. Dragostea divină, ca „împărtășire de sine a divinităţii”[3], ca stabilire a armoniei și unităţii în Univers, se exprimă prin regularitatea cauzală. Înlocuind Dumnezeul teist cu Universul organic, Schleiermacher înlocuiește principiul suprem de acţiune al Dumnezeului personal - și anume, dragostea voluntară – cu principiul ultim al organismului cosmic, cauzalitatea. Așa cum, în ultimă instanţă, toate atributele Dumnezeului teist erau explicate ca modalităţi particulare de manifestare a dragostei, tot astfel, toate legile naturii prin care Universul dobândește armonie și unitate divină sunt reductibile la legi de tip cauzal.[4]

Coalescenţa cauzalităţii cu dragostea divină, într-o perspectivă cosmologică în care fizicul fuzionează cu divinul, l-a determinat pe Schleiermacher să elaboreze conceptul de „cauzalitate divină”, care se referă la dimensiunea cosmică a cauzalităţii, la înlănţuirea cauzală globală, prin care întregul Univers este interconectat într-o unitate și armonie divină.

> În guvernarea lumii, cauzalitatea divină ni se arată ca *dragoste* şi ca *înţelepciune*.[5]

Reprezentând forma naturală a dragostei divine, cauzalitatea divină este elementul la care, în ultimă instanţă, pot fi reduse toate atributele divine.

---

1 *The Christian Faith*, §165, pp.726-727, apud. Hector 2006:310.

2 *The Christian Faith*, §167, p.730, apud. Hector 2006:310.

3 *The Christian Faith*, §167, p.730, apud. Cooper 2006:86.

4 Explicaţii naturaliste ale dragostei divine, ca și cauzalitate, în Fiorenza 2005:177-178; Adams 2011:459.

5 *The Christian Faith in Outline*, §165, p.61.

> Prin eternitatea lui Dumnezeu înţelegem cauzalitatea absolut non-temporală a lui Dumnezeu, prin care nu doar toate cele temporale sunt condiţionate, ci şi timpul însuşi.[1]
> Prin omniprezenţa lui Dumnezeu înţelegem cauzalitatea absolut non-spaţială a lui Dumnezeu, prin care nu doar cele spaţiale sunt condiţionate, ci şi spaţiul însuşi.[2]

Atotputernicia este reinterpretată drept ineluctabilitatea întrepătrunderii cauzale universale, drept universalitatea regularităţii și ordinii instituite prin cauzalitate. Perspectiva este apropiată de cea a deismului unde, de asemenea, se susţine că determinaţia absolută exercitată de divinitate asupra lumii se exprimă prin intermediul cauzalităţii. La Schleiermacher, abordarea este chiar și mai radicală decât în multe forme de deism. Divinitatea nu imprimă Universului regularitatea cauzală ci divinitatea însăși, ca Spirit al Universului, este, într-unul din aspectele sale, cauzalitatea.[3]

Teologia tradiţională, teistă, vedea în atotputernicie capacitatea neîngrădită de nimic a divinităţii de a-și exprima libera voinţă. Perspectiva era una ontologică, în sensul că atotputernicia era discutată ca atribut al naturii transcendente a lui Dumnezeu. Schleiermacher abordează problema dintr-o poziţie naturalistă, atotputernicia fiind considerată drept o caracteristică a Universului, mai precis faptul de a fi pe de-a-ntregul pătruns de armonia și unitatea divină. Legile naturii substituie „voia lui Dumnezeu" iar ineluctabilitatea acestor legi ia locul atotputerniciei teiste.[4]

Sfinţenia este reinterpretată ca deplina conștientizare a interconexiunii universale, a regularităţii cauzale care se exercită între calitatea acţiunilor umane și consecinţele lor; la nivelul fiinţei umane, acest atribut își găsește o contraparte în conștiinţa morală.

---

[1] *The Christian Faith*, §52, p.203.

[2] *The Christian Faith*, §53, p.206.

[3] *The Christian Faith*, §54, pp. 211-213.

[4] Substituirea conceptului teist de „voie a lui Dumnezeu" cu legile naturale și găsirea unor precedente pentru acest demers în istoria gândirii creștine, în Selbie 1913:90.

> Prin sfinţenia lui Dumnezeu înţelegem acel aspect al cauzalităţii divine prin care, în cazul oricărei fiinţe umane, conştiinţa sa afirmă nevoia de a fi mântuit.[1]

Conștiinţa etică a fiinţei umane reflectă tocmai această regularitate cauzală morală.

Dreptatea este considerată drept efectiva actualizare a regularităţii cauzale care stabilește legătura dintre o viaţă păcătoasă și răul rezultat de pe urma acesteia.[2]

> Dreptatea lui Dumnezeu reprezintă acel aspect al cauzalităţii divine prin care, în condiţiile stării generale de păcătoşenie, este stabilită o legătură între rău şi păcatul actual.[3]

Noua perspectivă naturalistă cu privire la divinitate propusă de Schleiermacher compromite modul tradiţional în care era considerată relaţia dintre om și Dumnezeu. Validitatea semantică a unor concepte precum „poruncile lui Dumnezeu", „mânia divină", „judecată divină" depindea de considerarea divinităţii într-o manieră teistă. Universul organic nu mai putea formula „porunci", în sensul literal al termenului, nu se mai putea lăsa înduplecat de rugăciunile oamenilor, nu îi mai putea judeca pe aceștia. Ca principiu al unităţii universale, divinitatea este prezentă și în natura umană și astfel imperativele către racordarea deplină la armonia divină încetează a mai lua forma unei coerciţii externe impuse de o persoană divină distinctă și se manifestă ca imboldurile religioase existente în mod firesc în om. Imanentizând divinul, Schleiermacher internalizează totodată autoritatea divină, care se exercită prin intermediul conștiinţei umane.[4] Ascultarea de Dumnezeu este înlocuită cu racordarea la armonia cosmică spre care fiinţa umană simte o înclinaţie naturală, chiar dacă nu și coercitivă.

---

1 *The Christian Faith*, §83, p.341.

2 *The Christian Faith*, §84, pp. 346-347. Interpretarea naturalistă a atributelor lui Dumnezeu, în Fiorenza 2005:179.

3 *The Christian Faith*, §84, p.345.

4 Internalizarea divinităţii și înlocuirea autorităţii și poruncilor divine cu conștiinţa umană și impulsurile sale, în Selbie 1913:49.

Sistemul lui Schleiermacher anulează posibilitatea oricărui alt tip de relaţie dintre divin și om care implică o natură teistă a divinităţii; afirmarea acestor relaţii în teologia tradiţională este considerată drept rezultatul interpretării *ad-litteram* a unor afirmaţii metaforice dintr-o epocă arhaică. Principalele doctrine expulzate sunt cele despre Dumnezeu ca judecător sau mântuitor escatologic care, pe lângă teism, mai presupun și imortalitatea personală, o altă concepţie de care Schleiermacher se dezice.[1]

II.3.iv. Doctrina Trinităţii – între irelevanţă și falsitate

În interpretarea ontologică tradiţională, de separaţie în trei ipostasuri a naturii divine, doctrina Trinităţii suscită prea puţin atenţia lui Schleiermacher, abordarea sa fenomenologic-existenţialistă nepermiţându-i să integreze o doctrină atât de îndepărtată de registrul experienţei umane. O astfel de diviziune de natură ontologică la nivelul divinităţii cu greu și-ar putea găsi vreo reflectare la nivelul conștiinţei religioase a omului și, prin aceasta, versiunea ontologică a Trinităţii devine irelevantă pentru viaţa religioasă.[2]

Mai mult decât atât, Schleiermacher se arată destul de nemulţumit de formulările ecleziastice ale doctrinei Trinităţii, considerând că paradoxul pe care îl implică întotdeauna explicitările trinitare, departe de a reprezenta un indiciu al caracterului transcendent și elevat al adevărului la care ar face referinţă aceste doctrine, mai degrabă le compromite pe acestea. În formularea ontologică consacrată, care afirmă trihotomia și totodată unitatea divinităţii, doctrina Trinităţii este considerată a fi pur și simplu non-inteligibilă, absurdă.

> Doctrina ecleziastică a Trinităţii susţine că fiecare din cele trei persoane trebuie concepută ca fiind totuna cu natura divină şi viceversa, şi că fiecare din cele trei persoane este totuna cu celelalte două. Cu toate acestea, nu este cu putinţă să ne reprezentăm nici prima afirmaţie şi nici pe cea de-a doua.[3]

[1] Thilly 1913:16.
[2] *The Christian Faith*, §170, pp. 738-739; §171, pp. 742-743.
[3] *The Christian Faith in Outline*, §171, p.63.

De asemenea, argumente de ordin istoric privind viaţa Bisericii contrazic importanţa fundamentală care îi este în general atribuită doctrinei Trinităţii, cu care încep majoritatea mărturisirilor de credinţă creștine. În ciuda acestei poziţionări în partea de început a crezurilor, Trinitatea nu pare să fi jucat un rol important în trăirea efectivă a creștinilor, registrul ontologic al Trinităţii fiind mult prea îndepărtat de cel al practicii religioase.[1] De altfel, Schleiermacher se dezice în mod radical de plasarea doctrinei Trinităţii în fruntea sistemelor doctrinare, el discutând această problemă la urmă, ba chiar într-un apendice al lucrării.[2]

Schleiermacher nu respinge atât doctrina în sine cât relevanţa ei religioasă, faţă de doctrină adoptând o atitudine indecisă și revizionistă; ba chiar își exprimă rezerve referitor la speranţa că mintea omenească va reuși vreodată să ofere un răspuns decisiv la această problemă.[3] Nici Scriptura nu este concluzivă în această privinţă, nefăcând o afirmaţie explicită despre Trinitate, iar interpretări non-trinitare destul de bine fundamentate ale Scripturii pot fi întâlnite în arianism sau în doctrinele lui Athanasie.[4]

Schleiermacher pare mai degrabă înclinat să atribuie doctrinei Trinităţii o origine păgână, ipoteză ce va cunoaște o largă răspândire după el, pentru aceasta aducând ca argument faptul că disputele trinitariene cele mai aprinse au avut loc într-o perioadă în care cei mai mulţi noi adepţi ai creștinismului proveneau din medii păgâne, în care cultul a diverse triade divine era destul de răspândit, și astfel era destul de probabilă o contaminare a creștinismului cu idei provenite din alte medii religioase.[5]

---

1 *The Christian Faith*, §170, pp. 738-739; §171, pp. 742-743.

2 Irelevanţa doctrinei Trinităţii pentru constituirea experienţei religioase, în Hector 2008:15, Thornbury 1999:18.

3 *The Christian Faith*, §172, pp. 748-749. O discuţie asupra modului în care Schleiermacher consideră doctrina Trinităţii, în Hector 2006:320-321. Caracterul neinteligibil al doctrinei ontologice a Trinităţii, în Thornbury 1999:19. Abordarea Trinităţii de către Schleiermacher, de la atribuirea unui statut de doctrină insignifiantă la negarea sa, în Fiorenza 2005:172-182.

4 *The Christian Faith*, §171, pp. 742-744.

5 Cross 1911:292.

Poziţia indecisă adoptată de Schleiermacher cu privire la doctrina Trinităţii este întrucâtva inovatoare în teologia creștină, introducând elementul de agnosticism care, cel puţin în teologiile liberale, va fi din ce în ce mai accentuat. Teologia tradiţională a consimţit întotdeauna cu privire la caracterul parţial, „în chip întunecos, ca într-o oglindă” (1 Corinteni 13:12), al cunoașterii omenești cu privire la lucrurile divine însă totodată a fost foarte fermă în cazul acelor probleme despre care a avut ceva de spus. Enunţurile probabile, recunoașterea failibilităţii unui enunţ doctrinar nu prea își găseau locul în teologia ecleziastică; gnoseologia religioasă tradiţională părea a permite doar două atitudini cognitive: cea dogmatic-asertivă și cea de rezervă absolută, de agnosticism desăvârșit. Atunci când avea ceva de spus, teologia tradiţională revendica certitudine absolută pentru afirmaţiile sale.

Schleiermacher adoptă o atitudine destul de diferită în această privinţă; pentru el, toate afirmaţiile teologice reprezintă enunţuri failibile, având cel mult grade rezonabile de verosimilitate și, în plus, el mută limita de demarcaţie dintre cognoscibilul teologic și incognoscibil mult în interiorul subiectelor discutate în mod tradiţional de teologia creștină. Ajustarea este atât de drastică încât afectează inclusiv doctrine de căpătâi din teologia ecleziastică, cum ar fi cea a Trinităţii, care este discutată doar în termenii unei vagi probabilităţi.

După cum face cu majoritatea doctrinelor creștine tradiţionale, Schleiermacher oferă o reinterpretare existenţialist-fenomenologică a doctrinei Trinităţii, care o coboară pe aceasta în registrul experienţei umane. Dumnezeu Tatăl este principiul armoniei și unităţii Universului, Dumnezeu Fiul, Isus Christos, reprezintă arhetipul naturii umane ce a realizat deplina armonizare cu unitatea, iar Duhul Sfânt este spiritul comun împărtășit de toţi membrii Bisericii.

Schleiermacher respinge orice încercare de „ontologizare”, de „personalizare” a Duhului Sfânt, considerând că acesta nu reprezintă altceva decât dispoziţia religioasă comună care îi însufleţește și îi unește pe toţi membrii Bisericii; recunoscut ca atare, Duhul

Sfânt ţine mai degrabă de natura umană, de modul în care se manifestă divinul în oameni, decât de substanţa însăși a divinităţii.[1]

Cele trei ipostase divine astfel considerate sunt accesibile experienţei umane, ţinând mai degrabă de registrul fenomenologic decât de cel ontologic.[2] Interpretarea este apropiată de abordările economice ale Trinităţii, care identifică în cele trei ipostasuri divine nu atât diviziuni ontologice ale divinităţii, ci modalităţi în care divinul acţionează asupra lumii. Distincţia între ipostasuri este funcţională, ţine mai degrabă de modul în care se reflectă divinitatea în lume, în experienţa umană, decât de însăși natura sa.[3]

II.3.v. Creaţia și perfecţiunea originară a lumii ca date ontologice

Considerarea divinităţii drept principiu al armoniei Universului, drept Spirit al Universului, conferă lumii un statut diferit de cel care îi este atribuit în teologia tradiţională. În teologia ecleziastică, exterioritatea lumii faţă de Dumnezeu făcea ca relaţionarea lor să cunoască variaţii, să se producă în mod contingent. În felul acesta, doctrina creștină tradiţională a fost capabilă să redacteze o istorie a relaţionării divinului cu lumea, care începea cu însăși apariţia Universului – ca rezultat al unui act voluntar, contingent, al divinităţii –, se continua cu Căderea - separaţia radicală dintre lume și divin, petrecută tot în urma unui eveniment contingent -, cu îndumnezeirea progresivă a lumii, ca urmare a unor acţiuni voluntare ale divinităţii și, în cele din urmă, cu restaurarea perfecţiunii sale originare, tot ca rezultat al unei intervenţii particulare a divinităţii. Fiind determinată de evenimente contingente, relaţia divin-Univers suferea modificări de-a lungul istoriei, putându-se urmări desfășurarea ei cronologică. În felul acesta, creaţia lumii și

[1] *The Christian Faith*, §121-123, pp. 560,569-570. Duhul Sfânt ca spirit, dispoziţie comună a grupului religios, în Himes 1996:28, Colle 1999:303, Thiselton 2013:296. Un paralelism între Duhul Sfânt ca „spirit comunitar" și „spiritul naţional", în Wyman 2005:142-143.

[2] *The Christian Faith*, §170, pp. 738-739.

[3] Trinitatea „economică" a lui Schleiermacher și aprecierea sa faţă de modalismul sabellian, în Colle 1999:304-305.

perfecţiunea sa originară reprezentau episoade cronologice contingente ale istoriei.

Panenteismul lui Schleiermacher consideră în cu totul alt mod relaţia dintre Univers și divinitate. Lumea nu mai este exterioară lui Dumnezeu, ci devine un aspect al divinităţii. Universul reprezintă aspectul dinamic al divinităţii; întrucât lumea ţine de divinitate, întreaga derulare a istoriei umane reprezintă un proces divin. Această viziune asupra Universului, văzut ca scenă de desfășurare a divinului, este în mare măsură similară celei elaborate de contemporanul lui Schleiermacher, Hegel, care vedea în Univers tot un aspect fenomenal al Spiritului.[1] Din această perspectivă, perfecţiunea îi este inerentă lumii, în întreaga sa desfășurare, prin faptul că întregul Univers este pătruns de Spiritul divin, care îi conferă unitate și armonie.

Imposibilitatea de a disocia lumea și divinitatea face imposibilă interpretarea factual-istorică a doctrinei creaţiei, întrucât divinitatea nu poate fi considerată în mod independent, într-o eventuală condiţie ce ar precede creării lumii. Poate că mai adecvată pentru a descrie cosmogonia lui Schleiermacher ar fi o teorie a emanaţiei, care plasează Universul și divinul într-o relaţie corelativă, considerând lumea drept o „funcţie" a divinităţii.[2]

Perfecţiunea Universului încetează astfel a mai reprezenta o etapă cronologică a istoriei sale și devine mai degrabă ceva inerent lumii, un principiu al acesteia. Perfecţiunea originară nu se referă atât la un episod al istoriei lumii cât la condiţia fundamentală a Universului, care trebuie doar intuită în cadrul trăirii religioase. Doctrina creaţiei nu ar reprezenta altceva decât contrapartea cosmică a sentimentului dependenţei absolute, formularea, în concepte de factură cosmologică, a intuiţiei religioase care relevă că „toate entităţile finite există doar în dependenţă faţă de Infinit"[3]. Altfel spus, „sentimentul dependenţei absolute, datorită universalităţii sale, include în sine credinţa în perfecţiunea originară a lumii".[4]

---

[1] Cross 1911:170.

[2] Doctrina lui Schleiermacher cu privire la originea divină a lumii ca doctrină a emanaţiei, în Hamilton 1964:34.

[3] *The Christian Faith*, §185, apud. Thiel 1981:43.

[4] *The Christian Faith*, §57, p.233.

Geneza și escatonul încetează a mai reprezenta evenimente, își pierd dimensiunea cosmologic-istorică și devin mai degrabă aspecte soteriologice ale experienţei lumii. Originea divină a lumii, perfecţiunea originară a lumii și revenirea la această perfecţiune ţin mai degrabă de planul fenomenologic, de experienţa umană a lumii; este vorba, mai degrabă, de recunoașterea perfecţiunii pe care lumea o are în divinitate și despre realizarea efectivă a acestei perfecţiuni la nivelul experienţei umane decât de derularea unor evenimente în plan cosmic. Existenţialismul lui Schleiermacher interpretează multe elemente ale cosmologiei biblice într-o manieră fenomenologică, ca referindu-se la experienţa umană a lumii.[1] De altfel, Schleiermacher tinde să interpreteze într-o manieră existenţialistă întreaga cosmologie sacră a Bibliei, nu doar creaţia și escatonul.

Reinterpretarea creaţiei ca situaţie principială, în loc de eveniment cronologic, o apropie pe aceasta de providenţă. Reprezentând recunoașterea caracterului divin al dinamicii cosmice, doctrina creaţiei se suprapune cu cea a providenţei.[2] Creaţia lumii și menţinerea ei nu reprezintă episoade distincte ale istoriei; mai degrabă decât a se succede temporal, creaţia și providenţa susţin, în mod egal, dependenţa finitului faţă de Infinit.[3] Elementul specific care ar putea distinge creaţia de providenţă, și anume existenţa unui început temporal al Universului, este respins pe temeiuri știinţifice, mai precis, datorită absenţei vreunei dovezi empirice care să ateste realitatea unui astfel de eveniment.[4] Doctrina biblică a creaţiei este mult prea contaminată de elemente antropomorfice pentru a putea revendica verosimilitate factuală.[5] Mai mult decât atât, o eventu-

---

[1] Reinterpretarea existenţialistă a doctrinei creaţiei, ca făcând referire la „conștiinţa de creatură dependentă” a omului, la Gerrish 2005:8165-8166.

[2] *The Christian Faith*, §46, pp. 174-176.

[3] Mariña 2005:160-161.

[4] Interpretarea creaţiei ca providenţă și a providenţei drept „coerenţă a naturii”, în Thiel 1981:46-47. Incompatibilitatea dintre perspectiva panenteistă a lui Schleiermacher și creaţia ex-nihilo, și identificarea creaţiei cu providenţa ca implicaţie necesară a panenteismului, în Cooper 2006:85. Critica creaţiei ex-nihilo, în Thiel 1981:45.

[5] Gerrish 2005:8165.

ală doctrină istoric-factuală referitoare la un eveniment cum ar fi începutul lumii ar fi lipsit de relevanţă religioasă, ţinând mai degrabă de știinţa naturală, de cosmologie și trebuind evaluat doar din această perspectivă. De interes pentru sistemul doctrinar al unei religii, sistem ce formulează enunţuri referitoare la viaţa umană și nu la trecutul îndepărtat al Universului, ar fi consecinţele existenţialiste ale unei astfel de teorii cosmologice și anume dependenţa tuturor elementelor Universului de ceva ce le înglobează pe toate. Însă acesta este tocmai conţinutul doctrinei providenţei.[1]

În aceste condiţii, interpretarea existenţialist-providenţialistă a creaţiei reprezintă singura interpretare rezonabilă a acestei doctrine, cea factual-descriptivă fiind lipsită de orice temei.[2] Doctrina creaţiei se suprapune astfel peste cea a providenţei, ambele exprimând, la nivel cosmologic, intuiţia religioasă a dependenţei absolute a oricărei creaturi finite faţă de infinit.[3]

II.3.vi. Caracterul natural al providenţei și respingerea miraculosului

Abordarea panenteistă a lui Schleiermacher vede determinaţia și controlul divin asupra Universului ca exercitându-se nu atât prin intervenţii voluntare, libere, ale divinităţii asupra lumii cât prin intermediul legilor naturii. Controlul supra-natural, extern, asupra Universului este înlocuit de un control natural, intrinsec Universului. Divinitatea nu veghează și nu intervine în desfășurarea planului divin în Univers din exterior, ci, în calitatea sa de principiu al armoniei universale, exercită un control intrinsec asupra lumii. Supranaturalul nu mai este atât supra-natural, ci ajunge să fie înglobat în natural, devenind principiul ultim al naturii.

[1] Gerrish 2005:8165.

[2] *The Christian Faith*, §46, pp. 170-172.

Respingerea doctrinei creaţiei pe baza filtrului existenţialist, în Curran 1994:85. Critica interpretării factual-narative a Creaţiei, în DeVries&Gerrish 2005:191.

[3] Dependenţa absolută ca interpretare atât a doctrinei creaţiei cât și a celei despre providenţă, în Thiel 1981:43.

> Conştiinţa religioasă individuală, în virtutea căreia considerăm că tot ceea ce ne influenţează sau ne afectează în vreun fel reflectă dependenţa absolută faţă de Dumnezeu, este în concordanţă cu afirmarea faptului că toate lucrurile sunt condiţionate şi determinate de sistemul naturii.[1]

Această schimbare de perspectivă este în strânsă legătură cu renunţarea la teism (care îl vede pe Dumnezeu ca fiind altceva decât Universul și astfel este nevoit să perceapă intervenţia divină ca o acţiune extrinsecă lumii), în favoarea panenteismului.

Schleiermacher nu „dezvrăjește" Universul, ci îi găsește acestuia rostul și direcţia divină în însăși constituţia și evoluţia sa naturală.[2] Regularitatea și armonia Universului, a naturii, reprezintă aspecte ale controlului providenţial; Schleiermacher identifică în regularitatea cauzală o manifestare a providenţei.[3] Întrucât controlul providenţial asupra Universului se realizează prin legi cauzale, Schleiermacher se simte îndreptăţit să vorbească despre mecanismul naturii în termeni de „cauzalitate absolută/generală/universală" *(allgemeine)* a divinităţii. Reţeaua cauzală universală este echivalată cu instrumentul prin care divinitatea își exercită controlul providenţial, induce armonie și unitate lumii.[4] Cauzalitatea absolută transformă Universul într-un organism viu, aflat într-un permanent proces de armonizare; realizându-se în mod cauzal, unitatea Universului nu este una statică, substanţială, ci una procesual-dinamică, însă fără ca prin aceasta să îi fie alterat în vreun fel caracterul divin.[5]

Cauzalitatea divină absolută nu diferă în mod categorial de cauzalitatea finită a entităţilor particulare din Univers, distincţia dintre ele ţinând doar de gradul de extensie, universal în cazul mecanismului cauzal divin și delimitat în cazul oricărei entităţi naturale.

---

1 *The Christian Faith*, §46, p.170. Vezi și continuarea, §47.
2 *The Christian Faith*, §168, pp. 732-733.
3 *The Christian Faith*, §38, pp. 147-148.
4 Smith 2008:302; DeVries&Gerrish 2005:194; Dole 2010a:36.
5 Fiorenza 2005:177-178.

> Cauzalitatea absolută către care indică sentimentul dependenţei absolute poate fi considerată astfel: pe de o parte, este distinctă de tipul de cauzalitate înglobat în sistemul naturii şi astfel este în antiteză cu acesta, iar, pe de altă parte, cuprinde acest sistem, în întreaga sa extensiune.[1]

Perspectiva este una pronunţat naturalistă, întrucât anulează orice distincţie tipologică între mecanismele naturale și cele divine; acţiunea divină asupra Universului nu mai ia forma unei intervenţii supra-naturale, ca în teologia tradiţională, ci orice proces natural reprezintă o instanţiere particulară, delimitată, a mecanismului divin. Întreaga dinamică a Universului este astfel spiritualizată; toate procesele naturale se produc în virtutea cauzalităţii armonizatoare și unificatoare identificată de Schleiermacher cu dragostea divină. Natura însăși, în cele mai banale aspecte ale sale, devine o expresie a dragostei divine, o împărtășire dinamică a naturii divinităţii.[2]

În ciuda caracterului său cosmologic, doctrina providenţei naturale își găsește temeiurile sale ultime tot în plan fenomenologic, la nivelul experienţei religioase. Cauzalitatea absolută nu reprezintă altceva decât proiecţia cosmică a sentimentului dependenţei absolute, componenta sa intenţională. O aceeași trăire religioasă, cea a unităţii fundamentale, poate fi exprimată ca sentiment al dependenţei absolute, atunci când este considerată din perspectiva subiectului, sau drept cauzalitate absolută, atunci când este considerată din perspectiva experienţei sale.

> Conceptul de cauzalitate este în cea mai strânsă asociere cu sentimentul dependenţei absolute[3].

Teologia creștină tradiţională identificase două tipuri de control providenţial exercitat de divinitate asupra Universului: o providenţă generală și una specială, exercitată de-a lungul istoriei sacre. Schleiermacher neagă acest ultim tip de control providenţial pe

[1] *The Christian Faith in Outline*, §51, p.23
[2] DeVries&Gerrish 2005:191; Fiorenza 2005:177-178.
[3] *The Christian Faith*, §50, apud. Adams 2005:44.

temeiul universalităţii legilor naturii care, ele singure, pot da seama pe de-a-ntregul de providenţa divină.[1] Mai mult decât atât, uniformitatea și regularitatea Universului reprezentau presupoziţii esenţiale ale scientismului iluminist; preluând modelul iluminist de explicare a realităţii, Schleiermacher conchide că și prezenţa divinităţii în Univers se realizează tot în același mod. Providenţa specială ar contrazice principiul uniformităţii naturii și, ca atare, nu își mai găsește locul într-un sistem teologic de factură iluministă.[2]

Tensiunea dintre providenţa divină și răul din lume este dizolvată de Schleiermacher prin considerarea răului dintr-o perspectivă mai largă, din care își vădește funcţia benefic-progresistă. Experienţa răului nu face altceva decât să impulsioneze subiectul către avansarea spre un grad mai ridicat de conștiinţă, către adoptarea unei perspective mai largi asupra vieţii, mai apropiată de trăirea religioasă a dependenţei absolute a tot ceea ce există faţă de unitate. În felul acesta, răul este integrat în mecanismul providenţial al naturii, având funcţia de a-l conduce pe orice om către trăiri cât mai înalte, cât mai conforme cu unitatea percepută în trăirea religioasă.[3]

Identificând cursul natural al lucrurilor cu providenţa, Schleiermacher nu doar că se dispensează de nevoia de a accepta miracolele drept modalităţi în care divinitatea își exercită controlul providenţial asupra Universului dar chiar se simte îndreptăţit să respingă accepţiunea tradiţională a miracolului, potrivit căreia acesta ar reprezenta o intervenţie supra-naturală, derogatoare, asupra cursului natural al evenimentelor.[4] Atât timp cât providenţa se exercită prin intermediul cursului firesc al lumii, orice intervenţie extrinsecă asupra

[1] *The Christian Faith*, §168, pp. 732-733. Inteligibilitatea și regularitatea Universului, inclusiv a aspectelor sale supra-naturale, și critica arbitrariului, ne-naturalului acceptat de teologia tradiţională, în Foreman 1978:101-102.

[2] DeVries&Gerrish 2005:194.

[3] *The Christian Faith*, §75, pp. 315-316.

[4] O trecere în revistă a perspectivelor teologice tradiţionale cât și a celor liberale cu privire la miracole, în Erickson 2004:356-359. Influenţa criticii lui Wolff asupra elementului supranatural din relatarea creștină și modul în care această critică l-a influenţat pe Schleiermacher, în Thornbury 1999:10. Naturalismul divin și respingerea miracolelor, în Dole 2010b:19.

mecanismului naturii mai degrabă contravine providenţei decât să reprezinte o modalitate de exercitare a acesteia.[1]

„Voia" divină este în întregime naturalizată, fiind identificată cu legile Universului și negându-se manifestarea sa ca intervenţie liberă asupra lumii.[2] Nici măcar nașterea lui Isus nu este considerată ca un eveniment supra-natural, ci rezultatul aplicării unor reglementări naturale referitoare la modul de distribuţie a „energiei" divine în Univers, reprezentând în egală măsură un produs al cauzalităţii ca orice alt fenomen natural.[3]

Respingerea miracolelor, ca intervenţii particulare ale divinităţii asupra lumii, nu îl conduce pe Schleiermacher la o perspectivă mecanicist-fizicalistă asupra Universului, cât la una apropiată de panteism, care extinde spiritualitatea și miraculosul la nivel universal. Universul nu doar interferează în mod accidental, extrinsec, cu miraculosul, dar este pe de-a-ntregul pătruns de miraculos. În esenţa sa, întregul Univers este „vrăjit", are un sens divin și, prin aceasta, este miraculos.

> „Miracol" reprezintă, pur şi simplu, o denumire religioasă pentru eveniment. Pentru mine, totul este miraculos. În accepţiunea voastră, doar ceea ce este ieşit din comun şi de neexplicat reprezintă un miracol; în accepţiunea mea, nu acestea reprezintă miracole. Cu cât eşti mai religios, cu atât vei vedea mai multe miracole pretutindeni.[4]

Orice eveniment reprezintă un miracol prin faptul că participă la cursul divin al desfășurării evenimentelor și, prin aceasta,

---

[1] Acceptarea miracolelor – nenecesară și chiar periclitând caracterul divin al ordinii naturale -, în DeVries&Gerrish 2005:195, Burns 2000:82. Respingerea intervenţiilor libere, voluntare, ale divinităţii în Univers, în Adams 2011:459, Smith 2008:305.

[2] Identificarea atotputerniciei divine și a voiei divine cu cauzalitatea și compromiterea cauzalităţii divine prin eventualele intervenţii libere ale divinităţii, în Gerrish 2005:8166.

[3] Adams 2011:459.

[4] *On Religion*, p. 88; Burns 2000:82.

devine încărcat de divin. „Orice lucru finit arată către Infinit."[1] Problema recunoașterii unui eveniment drept miraculos sau nu este transferată din planul cunoașterii obiective în planul condiţiei subiective a observatorului; ţine doar de gradul de spiritualitate al observatorului să perceapă miraculosul din orice eveniment.

> Ce este un miracol? Ceea ce denumim „miracol" este, în alte contexte, desemnat drept „semn", „indicaţie". Numele de „miracol", care are sensul de minune, face referire doar la condiţia mentală a observatorului.[2]

Prin aceasta, miraculosul devine o categorie existenţială ce ţine de o anumită condiţie umană și anume de nivelul trăirii religioase. Sfera miraculosului se extinde oriunde observatorul își proiectează sentimentul religios al dependenţei absolute faţă de unitate.

[1] *On Religion*, p. 88.
[2] *On Religion*, p. 88.

II.4. Christologia exemplificaționistă

II.4.i. Isus ca ipostaziere particulară a ideii generale de mediere

La fel ca în cazul oricărei alte religii, identitatea istorică și religioasă a creștinismului este dată de asumarea unei situaţii și a unui personaj drept punct de referinţă, drept exemplificare arhetipală a trăirii religioase; evident, aceste elemente sunt reprezentate de Isus Christos și de istoria sacră a creștinismului, din perioada Vechiului Testament și a bisericii primare.

Totuși, pentru Schleiermacher, unicitatea lui Isus Christos, elementul definitoriu al creștinismului, nu este atât de ordin religios cât de ordin istoric-factual; Isus nu se identifică atât printr-o distincţie categorială, de natură religioasă, între persoana sa și restul omenirii, cât prin particularităţile sale istoric-factuale. Din punct de vedere religios, Isus reprezintă o întruchipare particulară a unui element general și anume cel de mediere între om și divin.[1]

> Dacă spontaneitatea vieţii celei noi este originară în Mântuitor şi îşi are originile doar în el, este necesar ca el, în calitatea sa de personaj istoric, să reprezinte totodată şi un ideal. Altfel spus, în el, idealul trebuie să devină pe de-a-ntregul istoric, iar orice moment istoric al vieţii sale trebuie, în egală măsură, să poarte în sine idealul.[2]

Nu ideea de mediere este cea care conferă identitate proprie creștinismului, aceasta fiind de găsit și în alte religii[3], ci ipostazierea istorică concretă a medierii pe care creștinismul o asumă drept arhetip al experienţei religioase.

Validitatea creștinismului nu începe cu Isus Christos, ci cu ideea medierii. În acest sens, creștinismul doar instanţiază o tipo-

---

[1] Isus ca instanţiere concretă a unui ideal religios, în Gockel 2006:71, Hector 2006:309. Acuzaţiile aduse christologiei lui Schleiermacher, considerată drept „gnostică" și „an-istorică", în Crouter 2005:241.

[2] *The Christian Faith*, §93, p.377.

[3] Pluralitatea mediatorilor, în Cramaussel 1908:102.

logie religioasă generală. În dezacord cu creștinismul tradiţional, care susţine că principalul element al propovăduirii creștine ar fi persoana divină a lui Isus Christos, pe baza căreia ar fi instituite drept adevăruri toate elementele ce pot fi găsite în mesajul său, inclusiv ideea medierii, Schleiermacher susţine că persoana lui Isus Christos deţine o validitate secundară, derivată din faptul că întruchipează în mod desăvârșit un concept religios general. Nu mesajul lui Isus este validat pe baza persoanei sale, ci persoana sa este validată pe seama mesajului.[1]

Dat fiind faptul că validitatea religioasă a creștinismului rezidă într-o idee generală pe care o întruchipează în mod exemplar și nu într-o persoană particulară, creștinismul nu mai poate revendica unicitate și exclusivitate religioasă, fiind deopotrivă cu alte tradiţii religioase bazate pe ideea de mediere.[2] Alte religii au identificat elementul mediator dintre omul limitat și divinitatea infinită în anumite capacităţi ale omului, în anumite obiecte sau practici ritualice. Toate aceste tipuri de mediere se deosebesc de creștinism doar din punct de vedere istoric-factual, principiul lor religios fiind identic cu cel al creștinismului.[3] Ba chiar, Schleiermacher merge până într-acolo încât afirmă că adepţii acestor religii pot fi consideraţi drept creștini, în acest sens aducând ca argument ilustrativ acceptul de care s-au bucurat discipolii lui Ioan Botezătorul, în mare parte ignoranţi cu privire la Isus Christos, în sânul comunităţii creștine primare.[4]

Ideea medierii sintetizează două concepte generale, sesizate într-o formă sau alta de toate religiile: păcătoșenia, imperfecţiunea inerentă naturii umane și apariţia, în istoria omenirii, a unor centre de forţă în care legătura dintre uman și divin are o intensitate maximă și, ca atare, poate sluji drept exemplu, poate constitui un imbold către intensificarea trăirii religioase în ceilalţi membri ai comunităţii. Cultivarea experienţei religioase nu se face în mod

[1] *On Religion*, p. 248.
[2] Williams 2003:758-759.
[3] *On Religion*, p. 250.
[4] *On Religion*, p. 248.

omogen, ci mai degrabă în sens radial, prin energia, influenţa religioasă pe care aceste personalităţi excepţionale o difuzează împrejurul lor. Tocmai acesta este sensul ideii de „mediere” și, ca atare, ea poate fi găsită în majoritatea religiilor. Ca dovadă pentru universalitatea conștiinţei păcătoșeniei umane, Schleiermacher aduce prezenţa, în toate religiile, a unor practici cum ar fi confesiunile, ofrandele și jertfele expiatoare, penanţele, acestea sugerând puternicul sentiment de vină, neputinţă, imperfecţiune, asociat conștiinţei religioase în orice mediu cultural.[1]

Creștinismul întruchipează în mod desăvârșit aceste două experienţe religioase, atât prin caracterul radical al proclamării păcătoșeniei umane cât și prin faptul că medierea dintre om și divinitate se realizează în cel mai concret, mai sugestiv și mai explicit mod cu putinţă, adică printr-un om care este pe deplin racordat la divin.[2]

Opoziţia încrâncenată a omului egoist faţă de universalitate este contrabalansată de dragostea divină, de mecanismele de unificare și armonizare ale Universului, a căror forţă imbatabilă absoarbe chiar și atitudinea de adversitate specifică fiinţei umane. Universul reacţionează în mod implacabil la opoziţia omului faţă de armonia cosmică, dezvoltând mecanisme prin care se reușește racordarea elementelor disonante la ordinea universală. Isus Christos reprezintă unul din aceste mecanisme reconciliatoare dezvoltate de Univers, ba chiar reprezintă forma cea mai desăvârșită pe care o poate lua reactivitatea „răscumpărătoare” a Cosmosului. Reprezentând o persoană total stăpânită de divin, instanţierea deplină a armoniei universale într-un om, prin forţa exemplului său, Isus transmite omenirii cel mai optimist și mai sugestiv mesaj referitor la menirea cosmic-divină a fiinţei umane.[3]

Pe cât de fermă este respingerea armonizării cu Universul, de către om, pe atât de totală este forţa integratoare a Cosmosului

---

[1] *The Christian Faith*, §10, pp.49-50; §86, pp.356-357.

[2] Preeminenţa lui Isus faţă de alţi mediatori, în Crouter 2005:242, Nimmo 2003:190.

[3] Tendinţa radicală a fiinţei umane de a se opune conștiinţei și armoniei divine și forţa reacţiei prin care divinul contracarează această opoziţie, ca esenţă a doctrinei creștine, în Slenczka 2010:65.

care se exercită în maxima sa potenţialitate într-un om, pentru ca, prin exemplul său de îndumnezeire desăvârșită, până și semenii săi răzvrătiţi să se lase cuprinși în unitatea divină. Această coexistenţă desăvârșită a omenescului și a divinului reprezintă cea mai înaltă formă de mediere; opoziţia faţă de universal a omului este înfăţișată la nivel maxim în creștinism, însă la același nivel se arată și reacţia divinităţii, care răspunde cu o dragoste nelimitată și care se instanţiază pe de-a-ntregul în om.[1]

Anticipând inclusivismul lui Karl Rahner, care vedea în creștinism idealul spre care tind toate celelalte religii și care le include pe acestea, Schleiermacher susţine că există o înclinaţie naturală în om către acceptarea creștinismului, dat fiind faptul că întruchipează în mod desăvârșit cele două elemente religioase universale menţionate anterior.[2]

Insistenţa creștinismului asupra personalităţii fondatorului se datorează faptului că Isus întruchipează pe de-a-ntregul rolul medierii, își asumă acest rol în mod exhaustiv, prin aceasta relevanţa sa depășind-o pe cea de iniţiator istoric al unei religii.[3] De regulă, în majoritatea religiilor, iniţiatorul doar propovăduiește anumite practici religioase; în schimb, în creștinism, Isus, viaţa christocentrică reprezintă practica însăși. În acest sens, în persoana lui Christos este cuprins nu doar fondatorul istoric al creștinismului, ci și calea creștină, importanţa sa în cadrul creștinismului depășind importanţa deţinută de iniţiatorii altor religii în cadrul propriilor tradiţii spirituale.

II.4.ii. Isus Christos ca mecanism natural

Înlocuind teismul cu o formă de panenteism, Schleiermacher nu mai poate explica imixtiunea divinului în Univers altfel decât prin intermediul unor legi, intervenţia printr-un act al liberei voinţe divine fiind posibilă doar într-un context teist, unde Dumnezeu este o persoană caracterizată de voinţă. Legile ce reglementează

[1] *On Religion*, p. 241.
[2] *The Christian Faith*, §86, pp.356-357.
[3] *The Christian Faith*, §88, pp.363-365.

coexistenţa naturalului cu divinul dau socoteală atât de modul în care, în fiecare fiinţă umană, există tendinţa către cultivarea experienţei religioase, către expansiunea spre universal, cât și de apariţia în istoria lumii a unor personalităţi cu o trăire religioasă excepţională și care ajung să reprezinte modele, să însufleţească practica spirituală a semenilor lor. Ambele aspecte ale existenţei divinului în natură ţin de ordinea firească, de general, nimic nefiind rezultatul unei intervenţii extra-ordinare a voinţei divine.[1] Prin înseși legile ei, energia divină nu este răspândită în Univers în mod omogen, ci este concentrată în mai mare măsură în anumite puncte de forţă, de unde iradiază în jur, sprijinind cultivarea experienţei divine și în acele puncte unde ea este mai atenuată.

Nașterea lui Isus reprezintă un astfel de eveniment natural, de concentrare la un nivel sporit a energiei divine din Univers într-o anumită persoană. Apariţia lui Isus în lume poate reprezenta un „miracol" doar în accepţiunea generală, naturalistă, a termenului, în care „miracol" desemnează orice eveniment natural, considerat din perspectiva rolului său în cadrul armoniei divine. În acest sens, nașterea lui Isus reprezintă în mai mare măsură un „miracol", dat fiind importantul rol pe care persoana lui Isus îl joacă în realizarea armoniei universale, însă acest statut al său nu face din Isus o fiinţă extra-ordinară, supra-naturală.[2]

> Apariţia Mântuitorului în istorie, în calitatea sa de revelaţie divină, nu reprezintă nici un fapt absolut supra-natural şi nici unul absolut supra-raţional.[3]

Isus nu reprezintă unica instanţiere a acelei legi ce reglementează relaţiile dintre natural și supranatural și care dă seama de apariţia personalităţilor religioase exemplare în lume. Întrucât

---

[1] *The Christian Faith*, §13, pp.63-64. Întruparea ca eveniment supra-natural decurgând din ordinea naturală, în Smith 2008:306-308. Naturalizarea supranaturalului, în ceea ce privește natura christică, în Thiselton 2013:297.

[2] Întruparea ca „miracol natural", în Smith 2008:302-304, Hector 2006:310-312, DeVries&Gerrish 2005:196, Cramaussel 1908:212,239.

[3] *The Christian Faith in Outline*, §13, p.9.

orice lege are un caracter general, și Isus devine doar o instanţiere particulară a unei regularităţi generale. Prin aceasta, Schleiermacher retează însuși temeiul doctrinar al oricărei forme de restrictivism, de exclusivism, fundamentând pluralismul religios. Persoana lui Isus trebuie înţeleasă în cadrul mai larg al unei întregi serii de personalităţi de excepţie, în cazul cărora importante nu sunt atât particularităţile instanţierii, cât principiul general pe care îl instanţiază.

Nașterea lui Isus reprezintă o manifestare a dragostei divine, însă Schleiermacher nu interpretează dragostea divină ca pe o reacţie liberă, voluntară, a unei eventuale personalităţi divine, ci în mod naturalist, ca pe tendinţa Universului de a se armoniza, de a se împărtăși din unitatea divină, prin mecanisme și relaţii de tip cauzal. Persoana lui Isus reprezintă un astfel de mecanism dezvoltat de Univers în vederea armonizării sale depline; dacă, la nivel anorganic, unitatea cosmică este asigurată prin legi mecanice, la nivel uman aceasta necesită mecanisme mai complexe, iar apariţia lui Christos în lume instanţiază un astfel de mecanism. Există însă o continuitate între cea mai banală reacţie mecanică și un eveniment aparent extra-ordinar, cum ar fi nașterea lui Isus, ambele reprezentând aspecte particulare, mai mult sau mai puţin elaborate, ale cauzalităţii armonizatoare, mecanisme dezvoltate de Univers pentru actualizarea condiţiei sale unitar-armonioase.[1]

Schleiermacher acceptă chiar și doctrina tradiţională referitoare la „planul de mântuire în Christos”, considerând că umanitatea, încă de la începuturile sale, era ordonată teleologic spre a-și atinge desăvârșirea în Christos. Doctrina este însă reinterpretată într-o manieră organic-scientistă, în sensul că omul, prin însăși natura sa și în virtutea legilor de armonizare ale Universului, urma să își realizeze deplina racordare la unitatea cosmică printr-un mecanism exemplificaţionist-ilustrator, printr-un mecanism de difuzare radială a impulsului către armonizarea cu întregul, instanţiat în mod natural de apariţia lui Isus în lume și de lucrarea sa inspiratoare.[2]

[1] Adams 2005:47; Adams 2011:458-459.

[2] Christos ca parte a ordinii naturale, ca element implicat în mod natural în desăvârșirea naturii umane, în Mariña 2005:161.

Teologia creștină tradiţională distingea între o revelaţie generală a lui Dumnezeu la nivelul creaţiei, care dădea seama de existenţa cunoașterii lui Dumnezeu în om, și o revelaţie specială, ce s-a desfășurat pe parcursul istoriei sacre a iudaismului și a fost încununată de venirea lui Christos. Acest ultim mod de revelare a divinităţii s-a produs prin libera voinţă a lui Dumnezeu, el neţinând de ordinea naturală a lucrurilor. Schleiermacher respinge această distincţie, subsumând toate tipurile de revelaţie, de interferenţă a divinului în lume, în categoria evenimentelor generale, ordinare, firești.[1]

Schleiermacher consideră că poziţia sa nu ar fi radical diferită de perspectiva ecleziastică, care susţinea că nașterea lui Isus ar semnifica, în mod fundamental, o uniune a supranaturalului cu naturalul[2]; abordarea lui Schleiermacher ar reprezenta doar o reinterpretare panenteist-scientistă a acestei poziţii, care menţine elementul esenţial pe care îl afirmă. Totodată, noua interpretare se debarasează de toate elementele mitologice asociate interpretării tradiţionale, cum ar fi nașterea din fecioară, vindecările, învierea etc., însă, în opinia lui Schleiermacher, nici această ajustare doctrinară nu alterează elementul central al propovăduirii christologice tradiţionale și anume desăvârșita coexistenţa a divinului cu umanul la nivelul persoanei lui Isus.

II.4.iii. Christologia exemplificaţionistă

În sistemul lui Schleiermacher, exercitarea rolului mediator al lui Christos nu presupune nicio operaţiune supra-naturală, „magică", ci doar o inspiraţie umană; Christos mediază între divin și om doar prin forţa exemplului său desăvârșit. Întruchipând triumful deplin al conștiinţei divinităţii, al trăirii unităţii armonioase a Universului la nivelul unei persoane umane, Isus le transmite tuturor discipolilor săi un mesaj victorios, optimist, care inspiră și

---

1 *The Christian Faith*, §13, pp.63-64.

2 Apariţia lui Isus în lume ca întruchipare desăvârșită a „miraculosului natural", în Kelsey 2003:93.

motivează.[1] Forţa mântuirii nu este altceva decât puterea exemplului desăvârșit oferit de Isus.[2] În cele mai potrivnice situaţii, Christos a fost mânat de conștiinţa divină, prin aceasta instituindu-se ca exemplu absolut; odată cu nașterea lui Isus, idealul religios uman a încetat să mai fie un simplu element normativ și și-a găsit o instanţiere istorică.[3]

La fel ca în teologia tradiţională, Isus aduce oamenilor speranţă, însă nu în primirea unei salvări „magice" din afara lor, ci o speranţă în posibilitatea deplinei exercitări a propriilor lor capacităţi religioase, care și-a găsit deja o împlinire în Isus.[4] Christologia lui Schleiermacher este astfel de tip exemplificaţionist, în modul cel mai radical cu putinţă.

Schleiermacher neagă orice alt aspect, cu tentă „magică", supranaturală, implicat în procesul salvării. Sunt respinse interpretarea ontologică, calcedoniană, a divinităţii lui Christos (Isus ca Dumnezeu întrupat printr-un act special al voinţei divine), ideea morţii sacrificiale, învierea etc., care, în teologia tradiţională, constituiau cadrul teologic al unei salvări supra-naturale, împlinite în mod „magic". Isus nu contribuie la desăvârșirea spirituală a discipolilor săi altfel decât prin puterea propriului său exemplu uman. Întrucât potenţialitatea către cultivarea și desăvârșirea experienţei religioase este de găsit în om, nu este nevoie decât de un imbold către utilizarea efectivă și intensă a acestei capacităţi, ori tocmai acesta este lucrul pe care îl aduce Isus, prin propriul său exemplu.[5] Scenariul supranatural propus de teologia tradiţională, în care, pentru mântuirea omului complet decăzut, este nevoie de întruparea lui

[1] *The Christian Faith*, §93, pp.380-384; *Selected Sermons*, pp.53-61. Perfecţiunea conștiinţei divine, în cazul lui Isus, și transmiterea acestei perfecţiuni creștinilor, prin inspiraţie umană, în Hector 2006:318. O analiză fenomenologic-teologică a conceptului de „conștiinţă a lui Dumnezeu", în cazul lui Christos și a creștinilor, în Kelsey 2003:17.

[2] Christos ca „impuls" spiritual, în Nimmo 2013:56.

[3] Isus ca potenţialitate umană pe deplin concretizată, ca arhetip uman, în Colle 1999:302, Mariña 2005:160, Gockel 2006:71-73, Cramaussel 1908:53.

[4] *The Christian Faith*, §93, pp.380-381. Nevoia indispensabilă de model în cultivarea propriei religiozităţi, în Hector 2008:3, Nimmo 2013:55.

[5] Christologia exemplificaţionistă a teologiei procesului, în Nedu 2010:42-44.

Dumnezeu în lume, sub formă umană, și de găsirea unui artificiu de-a dreptul magic pentru a-l scăpa pe om de sub puterea păcatului său (jertfa ispășitoare) devine în primul rând inutil și, în al doilea rând, incompatibil cu reprezentarea scientistă asupra lumii, lipsit de suport empiric și aducând mai degrabă a relatare mitologică.

În locul scenariului „magic" susţinut de teologia tradiţională, Schleiermacher propune o perspectivă umanist-existenţialistă, în care orice om poate fi condus la realizarea unei condiţii spirituale desăvârșite prin simpla putere a exemplului oferit de unul din semenii săi. Un astfel de scenariu nu presupune nimic supra-natural, „magic", nici de partea omului și nici de partea divinităţii; nici divinul nu intervine în mod special asupra lumii și nici omul nu primește vreun „har" special, nu beneficiază de vreo intervenţie specială a supranaturalului asupra sa. Mântuirea, sfinţirea se realizează prin cultivarea legăturii naturale, firești, care există între orice entitate din Univers și divinitate (Universul ca totalitate armonioasă). Nu doar în plan ontologic Schleiermacher anulează dihotomia, separaţia radicală dintre divin și imanent, divinul fiind, în sistemul său, un principiu ce întrepătrunde pe deplin imanentul; și în plan soteriologic el face același lucru.

Salvarea nu mai este opusă umanului, ci reprezintă o condiţie fundamentală a omenescului, ce trebuie doar cultivată sub puterea imboldului christic.[1]

Evenimentele din viaţa lui Isus sunt dezbărate de orice semnificaţie magico-supranaturală și dobândesc importanţă doar sub aspectul lor umanist. Patimile lui Isus, moartea sa încetează a mai fi privite ca având un misterios și magic rol ispășitor într-o eventuală istorie sacramentală și devin relevante doar prin faptul că ilustrează dragostea nelimitată a lui Isus, care a mers până la limita ultimă a umanului, adică moartea. Evenimentele în sine nu au nicio valoare, fiindu-le negată relevanţa supranaturală, eficienţa

[1] Critica perspectivei christologice umaniste a lui Schleiermacher, de către Emil Brunner, în McGiffert 1930:370-372. Remarca lui Richard Niebuhr cum că, pentru Schleiermacher, Christos este mai degrabă Logosul istoriei decât Logosul ceresc, în Thornbury 1999:20.

„magică”, atitudinea lui Isus care a permis producea lor fiind cea care contează.[1]

> În consecinţă, perfecţiunea nu rezidă în patimile înseşi, ci doar în faptul că s-a dat pe sine lor.[2]

Teologia creștină tradiţională a atribuit numeroase semnificaţii soteriologice morţii lui Isus, accentuând asupra rolului său ispășitor în cadrul unei istorii magico-sacramentale a mântuirii, însă Schleiermacher o consideră pe aceasta doar din perspectivă existenţialist-umanistă; atitudinea măreaţă a lui Isus în faţa iminenţei morţii este ceea ce contează, reprezentând una dintre cele mai covârșitoare dovezi în favoarea deplinătăţii trăirii divine în el.[3] Reflecţia religioasă asupra lui Isus își mută punctul de focalizare de la răstignirea sa, pe care teologia tradiţională o interpretează drept un eveniment decisiv în procesul magic al mântuirii umanităţii, înspre viaţa sa, considerată de Schleiermacher drept sursă supremă de inspiraţie pentru cultivarea religiozităţii umane.[4]

II.4.iv. Umanitatea lui Christos

În condiţiile în care mântuirea este coborâtă la nivel uman (sau, alternativ, s-ar putea afirma că natura umană este ridicată la nivel divin), persoana lui Isus devine importantă sub aspectele sale umane. O eventuală natură divină specială a lui Isus, care l-ar face diferit în mod esenţial de orice alt om, nu doar că ar fi total irelevantă pentru demersul mântuirii, dar chiar ar contraveni eficienţei lui Isus ca model uman. Un Isus esenţial distinct de ceilalţi oameni nu i-ar mai putea inspira pe aceștia, nu ar mai putea constitui un model pentru ei.[5]

[1] Interpretarea exemplificaţionist-umanistă a lucrării lui Christos, faptul că lucrarea sa constă în faptul că și-a făcut vizibilă deplina conștiinţă a divinităţii ce îl însufleţea, în Kelsey 2003:70.

[2] *The Christian Faith*, §101, p.436.

[3] *On Religion*, pp. 247-248.

[4] *The Christian Faith*, §100, p.425; §101, p.438.

[5] Diferenţa „cantitativă” și nu „calitativă” dintre Isus și ceilalţi oameni, în Hector 2006:308. Umanitatea lui Isus drept condiţie indispensabilă pentru posibilitatea instituirii sale ca arhetip uman, în Mariña 2008:195.

De aceea, christologia lui Schleiermacher nu doar că accentuează asupra umanităţii lui Isus, spre deosebire de christologiile tradiţionale, care accentuau asupra lui Isus ca Dumnezeu, dar chiar neagă interpretarea calcedoniană tradiţională a divinităţii lui Christos. În abordarea lui Schleiermacher, divinitatea christică constă doar în deplina și constanta manifestare a conștiinţei divine, chiar și în cele mai potrivnice circumstanţe; altfel, Isus este un om ca toţi ceilalţi oameni, nereprezentând un caz special de „întrupare" a lui Dumnezeu, care l-ar face esenţial diferit de orice alt om.[1]

Identitatea de natură dintre Isus și restul umanităţii reprezintă o condiţie indispensabilă pentru ca Isus să poată fi instituit ca ideal uman.

> Astfel că Mântuitorul este asemenea tuturor oamenilor, în virtutea identităţii naturii umane, însă se distinge de toţi oamenii prin forţa constantă pe care a avut-o conştiinţa lui Dumnezeu în el. Aceasta poate fi considerată drept o adevărată prezenţă a lui Dumnezeu în el.[2]
>
> A-i atribui lui Christos o conştiinţă a lui Dumnezeu de o tărie absolută şi a afirma existenţa lui Dumnezeu în el reprezintă unul şi acelaşi lucru.[3]

Reprezentând deplina împlinire a trăirii divine în uman și nu o condiţie ontologică, perfecţiunea lui Isus are un caracter dinamic; nu este vorba de o perfecţiune statică, de natură, ci de o caracteristică a trăirii. Viaţa lui Isus a fost în permanenţă însufleţită de această conștiinţă deplină a divinităţii. Mai mult decât atât, Schleiermacher consideră că Isus nu s-a născut având această potenţialitate pe deplin actualizată ci, mai degrabă, că el și-a actualizat-o pe parcursul vieţii.[4]

---

[1] Interpretarea umanistă a perfecţiunii lui Isus, ca întruchipare desăvârșită a conștiinţei divine, în Hector 2006:311-312, Hector 2008:2, Grenz&Olson 1992:49, Mariña 2005:156.

[2] *The Christian Faith in Outline*, §94, p.39.

[3] *The Christian Faith*, §94, p. 385. Vezi și Cross 1911:208; Smith 1914:526.

[4] Williams 2003:760. Caracterul dinamic, gradual, al dezvoltării conștiinţei divine, în cazul lui Isus, în Colle 1999:302, Mariña 2005:157.

Atributele pe care teologia tradiţională i le acordă lui Dumnezeu, ca atribute specifice divinului, neîmpărtășite și de om, și care, în virtutea identităţii dintre Dumnezeu și Christos, îi sunt acordate și lui Isus nu sunt acceptate de Schleiermacher. Astfel, el neagă faptul că Isus ar fi fost caracterizat de omniscienţă, atotputernicie sau perfecţiune morală, considerând că acestea ar compromite umanitatea sa.

În general, teologia creștină a accentuat asupra perfecţiunii morale a lui Isus, asupra lipsei sale de păcat, însă Schleiermacher respinge chiar și acest tip de preeminenţă, considerând că reprezintă o distorsiune a adevăratei personalităţi a lui Isus, distorsiune ce s-a produs încă din fazele timpurii ale creștinismului. Biblia nu este foarte explicită în privinţa atribuirii acestui tip de perfecţiune lui Isus, relatările despre viaţa sa nepermiţându-ne să tragem o astfel de concluzie; ideea apare în formulări făţișe cel mult la primii discipoli ai lui Christos.

Un alt element accentuat de teologia tradiţională dar respins de Schleiermacher este capacitatea lui Isus de a deturna ordinea naturală a lucrurilor prin miracole, profeţii.

El consideră că aceste capacităţi atribuite lui Isus reflectă mai degrabă modalitatea contaminată de mitologic, de magic, în care a fost privită persoana sa în creștinismul primar decât caracteristici reale ale lui Christos.[1]

Christologia lui Schleiermacher începe cu viaţa lui Isus și nu cu persoana sa, cum se întâmplă în teologia tradiţională. Doar pe baza comportamentului său, care dezvăluie puternica sa conștiinţă a divinităţii, putem infera preeminenţa și caracterul exemplar al persoanei lui Isus.[2] În felul acesta, Schleiermacher elaborează o christologie „de jos", care începe cu facticitatea lui Christos și doar pe baza acesteia se fac afirmaţii referitoare la natura christică.

---

[1] *The Christian Faith*, §88, apud. Cross 1911:196.

[2] *The Christian Faith*, §92, pp.375-376. Identitatea dintre persoana și lucrarea lui Christos, în Kelsey 2003:17,70-71. Perspectiva Reformei asupra relaţiei dintre persoana și lucrarea lui Christos, ca anticipare a poziţiei lui Schleiermacher în această privinţă, în Erickson 2004:586-587.

> Lucrarea specifică a Mântuitorului şi demnitatea sa exclusivă indică una către cealaltă, se implică una pe cealaltă, în conştiinţa credinciosului ele fiind, în mod inseparabil, una.[1]

De regulă, teologia tradiţională opta pentru o christologie „de sus”, care lua ca punct de plecare natura divină a lui Isus și analiza evenimentele vieţii sale pe baza acestei presupoziţii.[2] Însă și în christologie Schleiermacher se dovedește ostil abordărilor speculativ-metafizice și preferă o perspectivă factual-empirică, care ia istoria umană ca punct de plecare și identifică divinul la nivelul experienţei umanităţii.

Mutaţia de la o christologie de sus către o christologie de jos se explică în primul rând prin schimbarea punctului de focalizare în demersul teologic.

Teologia tradiţională accentua asupra unor speculaţii ontologice, metafizice, cum ar fi natura divinităţii, pe baza cărora instituia identitatea proprie și unicitatea creștinismului. Unul dintre principalele elemente speculativ-metafizice prin care creștinismul revendica preeminenţă între religiile lumii era natura lui Christos, accesibilă omului doar printr-un demers teologic ce pornea „de sus”, capacităţile cognitive limitate ale omului neputând infera în vreun fel doctrinele ontologice din christologie. Deschiderea pluralistă a lui Schleiermacher diminuează până la anihilare revendicările exclusiviste ale creștinismului și mută centrul de interes asupra experienţei religioase. Christos încetează a mai fi important ca simbol religios, ca „diferenţă specifică” a creștinismului; importanţa sa este de natură existenţialistă, ţine doar de exercitarea rolului său inspirator-exemplificaţionist pentru experienţa religioasă și astfel focalizarea se mută asupra episoadelor concrete ale vieţii sale.

[1] *The Christian Faith*, §92, p.374.

[2] O prezentare a christologiilor „de sus” și a celor „de jos”, în Erickson 2004:579-586. Christologia „orizontală” a lui Schleiermacher, în Hector 2006:309. O scurtă trecere în revistă a câtorva modele christologice liberale, în Erickson 2004:269-270.

II.4.v. Respingerea christologiei ontologice

Abordarea sa consecvent umanist-existenţialistă l-a determinat pe Schleiermacher să respingă formulările cu iz speculativ-ontologic ale christologiei tradiţionale ca fiind nu doar irelevante pentru practica religioasă, dar chiar neinteligibile pentru mintea umană cantonată în propria sa experienţă, în fenomenal. Chiar și în domeniul christologiei, Schleiermacher a căutat să își întemeieze propriile afirmaţii pe experienţa religioasă care îl înglobează pe Isus în calitatea sa de exemplu desăvârșit și nu pe o eventuală natură a acestuia, dezvăluită omului prin revelaţie. Christologia lui Schleiermacher este una existenţialistă, care reţine doar funcţia de model desăvârșit pe care Isus o poate exercita asupra discipolilor săi.[1]

Cea mai importantă doctrină exclusă pe baza filtrului existenţialist impus de Schleiermacher în christologie este chiar una din formulele de bază ale crezurilor creștine tradiţionale și anume înfăţișarea lui Isus drept o persoană care reunește în sine două naturi, cea umană și cea divină. Nu doar că această doctrină nu intervine cu nimic în experienţa lui Christos de care are parte creștinul dar, mai mult decât atât, Schleiermacher îi impută chiar faptul de a fi lipsită de sens, ilogică, fără conţinut fenomenologic.[2] În contextul teologic panenteist propus de Schleiermacher, în care divinul înglobează totalitatea, este din principiu imposibil să se echivaleze una dintre părţile întregului, oricât de preeminentă ar fi aceasta, cu divinitatea-totalitate. Ca parte din Univers, fie și o parte privilegiată, Isus poate cel mult să participe în mod desăvârșit la divinitatea-întreg, însă nu și să fie identic cu aceasta.

Teza divinităţii lui Christos nu este atât respinsă, ca o eroare care s-ar fi strecurat în doctrina bisericii, cât, mai degrabă, reinterpretată în mod existenţialist, ca făcând referire la forţa constantă pe care a avut-o conștiinţa divinităţii în viaţa lui Isus. Schleiermacher consideră că acesta este sensul originar al doctrinei divinităţii

[1] Smith 1914:526. Respingerea christologiei ontologice, în Curran 1994:301, Thornbury 1999:20.

[2] *The Christian Faith*, §96, pp.391-396. Respingerea christologiei calcedoniene, în Williams 2003:759-760, Selbie 1913:118-123.

lui Isus, extrapolările ontologice reprezentând doar speculaţie ulterioară ale dogmaticienilor bisericii. În interpretarea sa existenţialistă, doctrina este suficientă pentru constituirea și cultivarea vieţii religioase creștine.[1]

Respingând considerarea lui Christos drept o întrupare voluntară a divinităţii, Schleiermacher neagă atât preexistenţa cât și supravieţuirea lui Isus ca persoană, dincolo de viaţa sa terestră. Doctrinele întrupării și urcării la ceruri, atât de importante în creștinismul tradiţional, sunt calificate drept ilogice, ambele implicând lucruri incompatibile cu natura divinităţii și anume personificarea sa.[2]

II.4.vi. „Demitologizarea" lui Christos

Reţinând din domeniul christologiei doar elementele ce au relevanţă existenţialist-exemplificatoare, Schleiermacher se debarasează de întregul scenariu cosmologic-soteriologic supra-natural care, în teologia tradiţională, constituia contextul salvării omului.

Teologia tradiţională expunea o antropologie și o cosmologie foarte pesimiste; în urma căderii lui Adam, Universul și omul căzuseră într-o stare de păcat, iremediabilă prin sine însăși. Fiind fundamentată într-o astfel de ontologie dihotomică, care separa lumea de divin, doctrina ecleziastică încerca să le reconecteze pe acestea printr-o serie de evenimente și proceduri de tip „magic".

Doar o intervenţie extrinsecă, venită din partea divinităţii, mai putea aduce salvarea în lumea căzută. Opoziţia divinităţii faţă de lumea coruptă și incompatibilă cu natura era contracarată prin eficienţa miraculoasă a morţii sacrificiale a lui Isus, prin care se anula separaţia legalistă dintre sfinţenia divină și păcătoșenia lumii. Multe din acţiunile lui Isus erau învestite cu o astfel de eficienţă „magică", ele nefiind doar simple acţiuni umane, ci constituind relaţionări speciale între lume și divinitate. De asemenea, creștinismul ecleziastic accentua asupra unui alt aspect „magic" al vieţii

[1] Williams 2003:760. Reinterpretarea existenţialistă a formulărilor ontologice ale crezului calcedonian și afirmarea umanităţii lui Isus, în Kelsey 2003:18-19, Nedu 2010:43-44 (în teologia procesului).

[2] *The Christian Faith*, §99, apud. Cross 1911:226.

lui Isus și anume capacitatea acestuia de a se sustrage ordinii firești, de a se situa pe sine mai presus de aceasta, prin înfăptuirea miracolelor. Teologia tradiţională, considerând naturalul ca fiind complet decăzut, vedea în miraculos, în derogarea de la ordinea naturii, semnul mult așteptatei coborâri a divinului în imanenţă.

Pentru Schleiermacher, racordarea umanului la divin este naturală; stă în natura omului să caute să își extindă perspectiva la nivel universal, să se vadă pe sine în dependenţă absolută faţă de Univers. Totodată, contextul natural al vieţii sale, Universul, prin legile sale firești, îi oferă omului oportunităţi de a-și cultiva pornirea interioară către divin. Universul nu este văzut ca fiind ostil salvării omului ci, mai degrabă, ca un mecanism divin care încearcă să atragă fiinţa umană în armonia sa desăvârșită. Fiinţa umană este confruntată cu întregul, cu divinitatea, în mod natural; în consecinţă, salvarea nu necesită altceva decât cultivarea acestor tendinţe imanente. Condiţiile esenţiale ale salvării sunt deja prezente la nivelul stării firești a omului și a Universului și singurul ajutor pe care îl mai poate primi o fiinţă umană este de forma unui impuls către cultivarea acestor tendinţe naturale. În sistemul lui Schleiermacher, pentru salvarea omului, nu mai este nevoie de nicio intervenţie supranaturală, de nicio operaţiune „magică" a divinităţii, care să restaureze lumea coruptă. În consecinţă, Schleiermacher expulzează elementele magico-miraculoase referitoare la Isus din sistemul doctrinar al creștinismului fie calificându-le drept pură mitologie, fie reinterpretându-le în mod existenţialist.

În acord cu respingerea în bloc a escatologiei, Schleiermacher neagă aspectele mesianice ale lui Isus, cel puţin în interpretarea lor tradiţională. Statutul de „Mesia" poate fi acceptat cel mult într-o interpretare mult nuanţată, care îl vede pe Isus ca model suprem, însă nu și ca institutor al unei noi ordini. Atâta timp cât ordinea naturală era divină, instituirea unei noi ordini își pierde sensul și, prin aceasta, și accepţiunea tradiţională a termenului „Mesia". Mesianismul iudaic, cu elementul de miraculos pe care îl implică, este în întregime repudiat de Schleiermacher, care îl consideră drept o reminiscenţă nefericită a unei gândiri mitologice. Tocmai

din acest motiv, christologia sa dă preferinţă Evangheliei după Ioan, mai impregnată de filosofie greacă raţionalistă, în detrimentul celor trei Evanghelii sinoptice, expresii mai degrabă ale spiritului mitologic iudaic.[1]

Atribuirea statutului de împărat mesianic – „oficiul împărătesc" din teologia creștină tradiţională – nu ar reprezenta altceva decât extrapolarea mitologică a unei situaţii existenţiale și anume a rolului de model comun pentru întreaga comunitate jucat de Isus, a rolului său inspirator pentru o întreagă comunitate religioasă, care astfel se constituie sub „domnia" sa.[2] Schleiermacher se simte astfel îndreptăţit să îl compare pe Isus cu un lider carismatic, care strânge în jurul său mase prin puterea mesajului pe care îl transmite și care relevă oamenilor capacităţile care se găsesc în ei înșiși, într-o formă mai mult sau mai puţin latentă.[3]

Tot astfel, face obiect al unei reinterpretări existenţialiste și oficiul profetic al lui Isus, care ar reprezenta tot extrapolarea la nivel istoric-factual a unei situaţii religioase și anume proclamarea în plină forţă a divinităţii lumii și a omului. Escatonul anunţat prin proclamaţia profetică a lui Isus nu reprezintă atât un episod istoric din viitorul omenirii cât condiţia fundamentală a umanităţii, ilustrată în mod exemplar de Isus.[4]

Toate relatările despre evenimentele miraculoase care, în teologia tradiţională, validau condiţia mesianică a lui Isus, cum ar fi nașterea din fecioară, vindecările, învierile, inclusiv propria sa înviere, urcarea la ceruri, revenirea sa pe Pământ, Judecata de Apoi, sunt respinse de Schleiermacher, majoritatea prin reinterpretare. De pildă, episodul nașterii din fecioară este reinterpretat ca făcând referire la caracterul desăvârșit al forţei armoniei divine din Isus, la faptul că această forţă nu a fost cu nimic atenuată de tendinţele egoiste induse în om de mediul cultural. Gânditorii antici au interpretat această preeminenţă a conștiinţei divine din Isus ca

[1] Smith 1914:533.
[2] *The Christian Faith*, §105, pp.472-473.
[3] Interpretarea umanist-existenţialistă a „domniei" lui Christos, în Curran 1994:301.
[4] *The Christian Faith*, §103, pp.446-447.

pe un indiciu al originii sale divine, ne-lumești, și, într-o manieră naivă, și-au explicat-o prin mitul nașterii din fecioară. Sensul acestui episod din relatarea biblică nu ar fi cel rezultat ca urmare a unei interpretări literale a pasajului din Luca, ci faptul că Isus, deși om, nu a fost afectat de „păcatul originar" (interpretat de Schleiermacher drept predispoziţiile egoiste induse de mediul cultural), fiind pe de-a-ntregul animat de conștiinţa divină. Într-o formulare mitologică, specifică vremurilor biblice, această idee poate lua forma afirmării faptului că Isus s-a născut, în mod nelumesc, dintr-o fecioară, având drept tată însăși divinitatea.[1]

De altfel, relatările miraculoase despre Isus, dincolo de problemele pe care le ridică miraculosul în genere, eșuează în a-și mai îndeplini funcţia religioasă fundamentală pe care ar fi avut-o în momentul pretinsei lor ocurenţe și anume aceea de validare a condiţiei divine a celor implicaţi în producerea lor. Un miracol, un eveniment care eludează cursul natural al lucrurilor, nu ar fi altceva decât o dovadă empirică pentru existenţa unor capacităţi supranaturale. Însă funcţia lor de validare depinde de posibilitatea confirmării empirice a producerii lor, ceea ce nu mai este cazul atunci când sunt avute în vedere niște evenimente produse cu foarte mult timp în urmă și despre care nu există nici relatări indubitabile sau măcar în mare măsură verosimile.[2] Un miracol neverificabil empiric nu poate fi acceptat altfel decât „prin credinţă" însă, în felul acesta, el eșuează în a mai oferi un temei de credibilitate autorităţii divine a autorului său întrucât acceptarea lui presupune deja credinţa în capacitatea extra-ordinară a celor implicaţi în producerea sa. Pur și simplu, miraculosul are aceeași nevoie de validare ca și condiţia divină pe care încearcă să o probeze, ele situându-se pe același nivel de confirmare epistemică.[3]

---

[1] Hector 2006:312-313.

[2] *The Christian Faith*, §103, pp.449-450.

[3] Imposibilitatea de a mai valida o condiţie supranaturală prin miracole neatestabile empiric și, prin aceasta, pierderea relevanţei religioase a miracolelor, în Selbie 1913:174. Credibilitatea miracolelor lui Isus ca presupunând credibilitatea autorităţii divine a lui Isus și, prin aceasta, imposibilitatea de a confirma autoritatea lui Isus pe baza miracolelor sale, în Kelsey 2003:93.

II.4.vii. „Caricatura magică" a morţii sacrificiale

Fundamentat într-o ontologie dualistă, care separa lumea de divin, creștinismul tradiţional își instituise drept element definitoriu doctrina morţii sacrificiale a lui Isus, prin care se reușea, în chip magic, reconcilierea dintre om și divinitate. Redescoperind divinitatea imanenţei, divinitatea intrinsecă a omului și a Universului, Schleiermacher se poate debarasa de doctrina jertfei ispășitoare a lui Christos invocând, în primul rând, inutilitatea ei.

Schleiermacher aduce și un număr de obiecţii de natură logică doctrinei morţii sacrificiale, de căpătâi în creștinismul ecleziastic. Încă din tinereţe, într-o scrisoare adresată tatălui său, el își exprima rezerve cu privire la teoria morţii substituţionare, invocând caracterul mai degrabă injust decât restaurator al dreptăţii divine, al morţii unei persoane pentru păcatele alteia. De regulă, teologia tradiţională a considerat moartea substituţionară a lui Isus ca pe o cerinţă a justiţiei divine, care nu putea lăsa păcatele omenirii nepedepsite. Pentru Schleiermacher, moartea lui Isus pentru păcatele omenirii ar reprezenta o pseudo-soluţie la problema restaurării justiţiei divine, întrucât moartea cuiva pentru păcatele altcuiva este incapabilă să satisfacă stipulările menţinerii unui raport drept între faptă și răsplată. Printr-un astfel de act, dreptatea lui Dumnezeu ar fi mai degrabă și mai rău compromisă decât satisfăcută.[1]

Teologia tradiţională face din salvare un rezultat arbitrar al suferinţei și al morţii lui Christos. Nu poate fi găsită nicio conexiune firească între păcătoșenia umană și moartea lui Isus și astfel corelarea lor cât și relevanţa soteriologică a morţii pe cruce iau naștere în urma unei decizii arbitrare a lui Dumnezeu. Responsabilitatea individuală este compromisă prin această hotărâre gratuită a divinităţii.

Schleiermacher s-a arătat îngrijorat de o astfel de perspectivă „magică" și mecanicistă asupra salvării, conform căreia, în mod absolut aleatoriu, Dumnezeu oferă salvare omului printr-un mecanism incomprehensibil pentru mintea umană, considerând că

[1] *The Christian Faith*, §104, pp.460-462. Argumente împotriva teoriei morţii sacrificiale, în Gockel 2006:77-78.

anihilează nevoia cultivării experienţei religioase personale. O salvare oferită în mod gratuit și aleatoriu fiinţei umane anulează, de partea acesteia, responsabilitatea individuală, nevoia de a mai cultiva ceva în propria persoană.[1] Moartea sacrificială ar dizolva relevanţa moral-religioasă a salvării, reducând-o pe aceasta la o stare de fericire (sau, mai degrabă, de eliberare de nefericire) în care omul ajunge doar prin puterea unor situaţii extrinseci. Dispoziţia etică a omului și, în genere, orice atitudine umană devin complet irelevante atât timp cât omul nu este responsabil de propria sa salvare, atât timp cât se suspendă nevoia de a suporta consecinţele propriilor sale acţiuni, mântuirea fiindu-i conferită pe considerente ce ţin de cu totul alt plan decât cel uman. Salvarea devine o stare meschină de fericire obţinută în mod aleatoriu, lipsită de orice conţinut moral sau religios și neimplicând niciun fel de transformare a fiinţei umane.[2] Schleiermacher nu se dă în lături de la a califica această doctrină de căpătâi a teologiei tradiţionale drept o „caricatură magică".[3]

Considerarea morţii pe cruce drept un element decisiv pentru eficienţa soteriologică a lui Isus ar însemna totodată trasarea unei distincţii artificiale, forţate, între Isus cel istoric, anterior morţii sale, și Isus al Bisericii, din propovăduirea creștină. Această separaţie ar compromite importanţa religioasă a vieţii lui Isus și influenţa spirituală pe care a exercitat-o pe parcursul vieţii sale. S-ar ajunge la o situaţie paradoxală, în care învăţăturile lui Isus, faptele sale, atitudinile sale, adică tot ceea ce înseamnă Isus ca personaj istoric, ar dobândi o importanţă secundară, accidentală chiar, în favoarea misterioasei morţi pe cruce, despre care vorbește nu Isus însuși, ci teologia Bisericii. Învăţătura Bisericii ar deveni astfel piatra de temelie a doctrinei creștine, învăţăturile și exemplul lui Isus fiind retrogradate pe o poziţie secundară. Condiţia religioasă a discipolilor istorici ai lui Isus nu ar mai putea fi considerată drept

---

[1] *The Christian Faith*, §104, pp.455-456. Moartea sacrificială ca perspectivă „magică" asupra mântuirii, care face din salvare o acţiune extrinsecă individului, oferită lui în mod aleatoriu, în Mariña 2008:207.

[2] Mariña 2008:209-210.

[3] *The Christian Faith*, §101, p.436. Williams 2003:762, Mariña 2005:166-167.

una creștină, cel puţin nu înainte de crucificare, și astfel evangheliile nu ar mai reda spiritualitatea creștină decât cel mult în părţile lor de final.[1]

Moartea lui Isus își menţine o foarte importantă relevanţă soteriologică și în sistemul lui Schleiermacher, însă într-o nouă interpretare, cu tentă existenţialistă.[2] În loc de a mai atribui suferinţei și morţii lui Isus un rol misterios într-un scenariu magic greu de înţeles pentru mintea umană, Schleiermacher le consideră pe acestea drept apogeu al manifestării conștiinţei divinităţii în Isus. Într-un anumit sens, moartea lui Isus a fost necesară întrucât acceptul său de a se da suferinţelor ultime ale morţii relevă desăvârșirea conștiinţei divine ce îl anima. Manifestarea conștiinţei divine până la limita ultimă a umanului, care este moartea, stă ca mărturie necesară în favoarea desăvârșirii sale. Însă ceea ce contează nu este atât suferinţa și moartea în sine, cât acceptarea acestora, ca răspuns plin de dragoste și înţelegere dat oamenilor păcătoși.[3]

> Aşadar, susţinem că apogeul suferinţelor sale a fost simpatia cu mizeria [umană].[4]

Legătura dintre moartea lui Isus și salvarea omului se menţine prin faptul că fiinţa umană își apropriază atitudinea pe care a avut-o Isus în faţa morţii și, printr-o transformare de sine, prin cultivarea trăirii divine stimulate de modelul christic, starea de „binecuvântare”, de racordare la armonia universală decurge în mod natural, prin evoluţia firească a propriei persoane.[5]

---

1 Kelsey 2003:11-12.

2 Reinterpretarea doctrinei morţii sacrificiale pe baza filtrului existenţialist, în Schwartz 2005:14, Kelsey 2003:70.

3 Atitudinea în faţa patimilor ca fiind purtătoare de relevanţă religioasă și nu patimile însele, în Curran 1994:301, Kelsey 2003:12, Mariña 2005:167-168, Gockel 2006:77-79. Moartea lui Isus ca ilustrare a dragostei sale, în Gockel 2006:77. Acceptul lui Isus de a se da morţii drept dovadă ultimă a conștiinţei sale divine, în *Selected Sermons*, pp.59-61, 374-377.

4 *The Christian Faith*, §101, p. 436.

5 *The Christian Faith*, §101, pp.436-437.

Nici legătura dintre patimile și moartea lui Isus, pe de o parte, și păcătoșenia umană, pe de altă parte, nu este negată, ci reinterpretată. Isus a murit nu *pentru* păcatele omenirii, cât, mai degrabă, *datorită* păcatelor omenirii. Trăindu-și menirea de îndrumător spiritual, Isus s-a lovit de atitudinea de respingere a oamenilor păcătoși, însă perfecţiunea conștiinţei divinităţii s-a arătat în el prin aceea că nu a dat înapoi de la menirea sa, urmând-o până la limita ultimă a umanului, adică patimile și moartea. Păcatul lumii se face astfel responsabil de moartea lui Isus, însă într-o altă accepţie decât cea din teologia ecleziastică.[1]

II.4.viii. Caracterul natural al funcţiei religioase a lui Isus

Teologia tradiţională accentua asupra relevanţei magico-sacramentale, supra-naturale, a unora dintre evenimentele din viaţa lui Isus; anumite episoade își depășeau statutul de simple evenimente terestre, instituind noi legături între divin și om. Cel mai important astfel de episod era moartea sa pe cruce, prin care omenirii îi erau iertate păcatele și prin care se restaura legătura dintre om și divin. Tot astfel, învierea lui Isus era percepută ca un eveniment ce consfinţea victoria vieţii asupra morţii. Teologia tradiţională interpreta și alte episoade ale vieţii lui Isus ca fiind caracterizate de o eficacitate religioasă „magică", ca implicând anumite consecinţe pentru condiţia religioasă a întregii omeniri, aceste episoade devenind astfel parte a „istoriei sacre" a lumii.

Considerând că divinul pătrunde naturalul în mod firesc, Schleiermacher respinge această „istorie sacră"; întreaga istorie este sacră prin natura ei, nefiind nevoie de anumite evenimente care să restaureze legătura dintre natural și divin. Nimic din viaţa lui Isus nu induce, în mod magic, vreo schimbare a condiţiei religioase a omenirii, nu stabilește un alt tip de relaţie între divin și lume decât cea deja existentă. Isus poate doar impulsiona fiinţa umană să își trăiască la un nivel maxim propria sa potenţialitate religioasă, așa cum el însuși a făcut-o, însă nu îi poate conferi

[1] *The Christian Faith*, §104, pp.466-467.

omului o nouă condiţie religioasă, noi potenţialităţi spirituale. Christos doar trezește ceea ce e latent în om, fără a crea ceva nou în natura umană.[1]

Schleiermacher reinterpretează acţiunile pe care teologia ecleziastică i le atribuie lui Isus, relevându-le funcţia lor existenţialist-inspiratoare și negând relevanţa „magică" pe care le-o atribuie teologia tradiţională.

> Mântuitorul îi cheamă pe cei credincioşi să ia parte la puterea conştiinţei lui Dumnezeu care este în el (cf. §88), iar aceasta reprezintă lucrarea sa mântuitoare.[2]
>
> Mântuitorul îi cheamă pe cei credincioşi la părtăşie în starea sa de binecuvântare desăvârşită iar aceasta reprezintă lucrarea sa de reconciliere.[3]

Isus se instituie ca autoritate religioasă nu prin misterioasele consecinţe supranaturale ale unora dintre evenimentele vieţii sale, prin eficienţa magică a acestora, ci prin impresia de ansamblu pe care o lasă persoana sa și care îi permite să joace rolul de arhetip religios uman. Caracterul exemplar și funcţia de arhetip religios se referă la personalitatea lui Isus și nu la vreunul din episoadele vieţii sale. Trăirea religioasă creștină își ia forţa din inspiraţia oferită de persoana lui Isus; de aceea, obiectivul christologiei trebuie să fie relevarea modului desăvârșit în care persoana lui Isus a fost animată de conștiinţa divină și nu analizarea evenimentelor vieţii sale, sub pretinsele aspecte magic-supranaturale implicate de fiecare dintre acestea.[4]

---

[1] Critica atribuirii unei relevanţe supranaturale, „magice", evenimentelor și acţiunilor lui Isus, în Gockel 2006:51, Cramaussel 1908:99. Un exemplu sugestiv de reinterpretare existenţialist-exemplificaţionistă a diferitelor episoade din viaţa lui Isus, în DeVries 1996:77-79.

[2] *The Christian Faith*, §100, p.425.

[3] *The Christian Faith in Outline*, §101, p.41.

[4] *The Christian Faith*, §99, apud. Cross 1911:212. Aspectele „interioare" ale vieţii lui Isus ca purtătoare de relevanţă religioasă, nu cele „exterioare", în Marshall 1987:25,27-28. Impresia generală lăsată de persoana lui Christos (și

Mai mult decât atât, influenţa pe care personalitatea lui Isus o exercită asupra discipolilor săi se realizează în mod exclusiv prin metode naturale, la fel ca în cazul oricărei alte personalităţi carismatice. „Nu există nicio altă influenţă spirituală în afară de modul în care se prezintă prin faptele și cuvintele sale"[1]. Isus poate fi recepţionat doar „în modul în care apare în istorie și, de asemenea, poate continua să existe doar în calitate de entitate istorică"[2]. Este respinsă orice acţiune supranaturală, sacramentală, „magică" exercitată de persoana lui Isus asupra creștinilor; influenţă lui Christos constă doar în puterea exemplului său, perpetuat de Biserică prin mijloace naturale, cum ar fi redactarea unor scrieri care să consemneze viaţa și personalitatea sa, învăţătură orală etc. Orice element supranatural, „magic", implicat în procesul de mediere a exemplului lui Isus, cum ar fi inspiraţia divină ce ar fi asistat redactarea textelor canonice, este respins ca fiind mitologic.[3]

În practica bisericească tradiţională, condiţia creștină este adeseori descrisă făcându-se apel la concepte cum ar fi „puterea lui Isus", „domnia lui Isus", „stăpânirea lui Isus", „viaţa lui Isus" sau este sintetizată în afirmaţii de tipul „nu mai trăiesc eu, ci Christos trăiește în mine" (Galateni 2:20). Numeroase denominaţii îi impută creștinului o misterioasă „relaţie personală cu Isus", o încredere necondiţionată în Isus.

În viziunea teologiei liberale, toate acestea nu reprezintă decât metafore care sugerează forţa deosebită exercitată de exemplul christic asupra creștinilor și nicidecum nu se referă la primirea magico-supranaturală a unei noi forţe, a unei noi dimensiuni a vieţii. De altfel, în condiţiile în care imortalitatea personală este negată iar lui Isus i se refuză atribuirea unui statut special, diferit de cel al altor oameni, singura dimensiune a personalităţii christi-

---

nu evenimentele particulare ale vieţii sale) ca element fundamental al christologiei, în Selbie 1913:134-138, Gockel 2006:71.

[1] *The Christian Faith*, §101, apud. Mariña 2008:208.

[2] *The Christian Faith*, §87, apud. Mariña 2008:208.

[3] Respingerea acţiunilor „magice", supranaturale, din religie și considerarea influenţei și determinaţiei religioase strict într-o manieră istoric-factual-umanistă.

ce care a supraviețuit morții sale este imaginea sa, memoria sa, exemplul său. Singurul gen de relație care se poate stabili între un om și imaginea maestrului său este cea inspirațională, o „relație personală" fiind posibilă doar în condițiile existenței personale a celor ce relaționează în acest mod. Exemplul lui Isus nu face altceva decât să activeze, să declanșeze la maxim capacitățile religioase naturale ale omului, fără a suplimenta cu nimic natura umană.

II.5. Soteriologia umanistă

II.5.i. Păcatul ca alteraţie a naturii umane

Optimismul natural al lui Schleiermacher acceptă totuși existenţa unui aspect de imperfecţiune sau, mai degrabă, de incompletitudine, de completitudine dinamică, procesuală, în Univers și anume viaţa umană. În racordarea omului la armonia universală există o anumită tensiune între potenţialitatea unei racordări depline, care e de găsit în orice om și care e pe deplin împlinită în persoana lui Isus Christos, și actualizarea imperfectă a acestei potenţialităţi în cazul majorităţii fiinţelor. Tocmai acesta este sensul păcătoșeniei umane. Opoziţia dintre perfecţiunea originară a omului și condiţia sa păcătoasă este menţinută în sistemul lui Schleiermacher într-o reinterpretare existenţialistă.

Ca și în cazul altor doctrine teologice tradiţionale, Schleiermacher nu neagă concepţia biblică despre căderea în păcat, ci reinterpretează relatarea narativă din Geneza, cap. 3, într-un mod care îi neagă acesteia orice relevanţă factual-istorică.[1] Nu considerente de ordin temporal-istoric (faptul de a fi anterior/posterior căderii în păcat) separă cele două condiţii; opoziţia lor este discutată în termenii opoziţiei dintre potenţial și actual. Perfecţiunea originară nu se referă la o condiţie istorică pierdută la un moment dat printr-un misterios eveniment cu consecinţe „magice" nefaste pentru întreaga omenire (căderea lui Adam), ci la potenţialitatea de racordare la armonia universală ce subzistă în orice fiinţă umană.[2]

---

[1] O critică a interpretării literal-narative a Căderii și o reinterpretare simbolică a acesteia, în Wyman 1994:206-207,211-214, Gockel 2006:62,67, Selbie 1913:149. O interpretare existenţialist-umanistă a păcatului originar, în opoziţie cu interpretarea lui Augustin, în Wyman 2005:130. Replica tradiţionalistă, în Wyman 1994:199-200. O replică tradiţionalistă, a lui Emil Brunner, în McGiffert 1930:368-369.

[2] Perfecţiunea originară ca „structură ontologică" și nu ca o condiţie istorică pierdută, în Wyman 1994:206-214; ca desăvârșire „cantitativă" a perfecţiunii, în Gockel 2006:54; ca dispoziţie originară a omului, în Gockel 2006:55. Naturalizarea și „demitologizarea" păcatului, la Schleiermacher, în Wyman 1994:206-214. Acuzaţiile aduse teoriei tradiţionale asupra păcatului originar, văzut în principal ca ceva extrinsec naturii umane și recepţionat în mod aleatoriu de la Adam, în Wyman 2005:134.

Tot astfel, păcătoșenia nu desemnează o etapă istorică din evoluţia umanităţii, etapa de după Cădere, ci condiţia actuală a fiinţelor umane, în care potenţialitatea către trăirea dependenţei universale este împlinită doar într-un mod imperfect.

Ceea ce împiedică și alterează experimentarea deplină a armoniei și dependenţei universale este focalizarea fiinţei umane asupra acelor elemente determinate din Univers ce îi suscită interesul. Focalizarea determinată, specifică vieţii umane, împiedică experimentarea liberă a totalităţii armonioase.[1] Schleiermacher pare să incrimineze în primul rând orientarea senzorială și atitudinea hedonistă a omului și să le impute acestora principala responsabilitate pentru devierea trăirii de la universalitate către un registru determinat. În felul acesta, păcatul determină o actualizare incompletă a potenţialităţii umane, a naturii umane autentice, o „opoziţie a cărnii împotriva spiritului", care conduce la o „alterare a naturii noastre".[2]

Considerat ca tensiunea dintre impulsurile senzorial-senzual-egoiste, asociate „cărnii", și cele de deschidere, de integrare în Univers, asociate „spiritului", păcatul cunoaște o anumită gradualitate. Schleiermacher nu acceptă ideea decăderii radicale a omului, ideea pierzaniei sale totale.

Omul căzut în păcat nu este atât „pierdut", ci, mai degrabă, suferă o alteraţie graduală a naturii sale. Tensiunea dintre „carne" și „spirit" nu anihilează cu totul forţa spiritului, ci doar o alterează, o atenuează.[3] Opoziţia dintre păcătoșenie și salvare nu este atât de categorică ca în teologia tradiţională, ci este mai degrabă gradua-

---

[1] Păcatul ca fiind fundamentat în iluzia existenţei autonome a sinelui individual, în Mariña 2008:212-213.

[2] *The Christian Faith*, §66, p.271; §68, p.275. Păcatul ca exercitare preponderentă a naturii senzuale, într-o măsură în care conștiinţa divină este obstrucţionată, în Williams 2003:759, Dole 2010a:68, Gockel 2006:59, Mariña 2005:163. Păcatul ca preponderenţă a senzualităţii, la Schleiermacher și la alţi autori, în Erickson 2004:504-505. Explicitarea termenilor „spirit", „carne", „păcat" și a antitezei carne-spirit, în Wyman 2005:134, Selbie 1913:147.

[3] O discuţie fenomenologică a antitezei carne-spirit, în Wyman 1994:207-209.

lă, ţinând de gradul de cultivare a experienţei dependenţei absolute faţă de Univers.[1]

Abordând problema păcătoșeniei umane într-un mod relativ similar, teologia procesului oferă o interpretare interesantă opoziţiei dintre perfecţiunea universală și caracterul gradual, parţial, al armonizării dintre om și Univers. Astfel, armonia și unitatea universală nu ar fi de tip static, ci de tip procesual, dinamic; Universul armonios nu ar reprezenta atât o stare armonioasă cât, mai degrabă, un proces de armonizare și astfel tensiunea aferentă păcătoșeniei umane nu ar compromite armonia, ci ar reprezenta una dintre forţele ce propulsează dinamismul universal armonios.

Considerând natura umană într-un mod mai degrabă optimist, ca fiind caracterizată de o tendinţă naturală către racordarea la Univers, Schleiermacher este înclinat să impute mediului socio-cultural tendinţele păcătoase din indivizii umani. În acest sens, el reinterpretează ideea de „păcat originar", considerând că acesta ar reprezenta, după cum afirmă și teologia ecleziastică, predispoziţia negativă moștenită, însă nu de la un mitologic Adam, ci de la mediul social și cultural în care se formează orice individ. Anticipând existenţialismul secolului XX și dezicându-se de raţionalismul iluminist, Schleiermacher observă că identitatea de sine asumată de un individ nu reprezintă atât produsul liber al propriei sale reflecţii, ci, mai degrabă, aceasta se constituie pe baza tendinţelor pe care i le induce mediul, în special cel social. Individul moștenește astfel o formă de păcat, care constituie „păcatul său originar", din mediul social; acest păcat, odată încorporat în viaţa individuală, devine „păcat actual".[2]

> Totuşi, pe de altă parte, păcatul originar chiar reprezintă vina personală a oricărui individ uman care ia parte la el şi, în acest

[1] *The Christian Faith*, §68, p.276-277; §81, p.332. Caracterul gradual al sanctificării, în Nimmo 2013:58. O evaluare apreciativă a concepţiei lui Schleiermacher cu privire la păcat, discutată în opoziţie cu cea a lui Augustin, în Wyman 1994:199-200,203.

[2] Păcatul originar ca păcat colectiv, social, în Gockle 2006:61; Wyman 2005:135-136; Mariña 2005:164-165.

> sens, poate fi cel mai exact considerat drept actul şi vina colectivă a întregii rase umane. Recunoaşterea acestui păcat înseamnă, în egală măsură, recunoaşterea nevoii universale de mântuire.[1]

Schleiermacher abordează păcatul într-o manieră pronunţat subiectivist-naturalistă. Spre deosebire de modul în care este considerat în teologia ecleziastică, păcatul nu constă în alterarea unei relaţii între om și o instanţă exterioară lui, adică Dumnezeul gândirii creștine tradiţionale, ci într-o tipologie a condiţiei naturale a omului și anume în îndepărtarea de natura sa fundamentală, de natura sa divină care presupune relaţionarea cu întregul. Problema păcătoșeniei este în principal o problemă subiectivă, o problemă de racordare la Univers, de care omul este în întregime responsabil și care își exercită consecinţele nocive prin ea însăși, fără a fi necesar apelul la o instanţă regulatoare exterioară, cum ar fi „Dumnezeu". Această abordare îl îndreptăţește pe Schleiermacher să afirme identitatea dintre păcat și conștiinţa, experienţa păcatului.[2]

> Suntem conştienţi de orice formă de separaţie faţă de Dumnezeu ce există la nivelul trăirilor noastre ca reprezentând un act originar al nostru, act pe care îl numim „păcat".[3]

Îndepărtarea de natura sa fundamentală se face simţită în viaţa oricărui om sub forma unor trăiri de tipul suferinţei, insatisfacţiei, neîmplinirii, și tocmai această nedesăvârșire subiectivă determină fiinţa umană să își pună problema mântuirii, a salvării de păcat.[4]

> Avem conştiinţa păcatului ori de câte ori conştiinţa lui Dumnezeu, fiind asociată într-un fel sau altul unei stări mentale, determină în conştiinţa noastră individuală o stare de insatisfacţie; ca atare,

---

[1] *The Christian Faith in Outline*, §71, p.33.

[2] Păcatul ca alteraţie subiectivă a naturii umane; identitatea dintre păcat și conștiinţa păcatului, în Selbie 1913:145-147.

[3] *The Christian Faith in Outline*, §63, p.29.

[4] Păcatul ca îndepărtare de natura umană autentică, în Nimmo 2013:57. O analiză „fenomenologică" a păcatului, în Gockel 2006:66.

> considerăm păcatul drept un conflict pozitiv, în care carnea se opune spiritului.[1]

Nu i se asociază păcatului nicio sancţiune legalistă, nicio pedeapsă iminentă ce ar urma să fie primită din partea lui Dumnezeu ca plată pentru păcat.[2] Păcatul își este propria sa plată, prin trăirile de neîmplinire, de tensiune existenţială, pe care le induce, prin răul natural căruia îi dă naștere; nocivitatea intrinsecă a păcatului și a răului natural de care este responsabil păcatul face inutilă orice sancţiune externă, de tipul pedepsei divine, ca factor determinant pentru căutarea unei soluţii la problema păcătoșeniei. Problema păcatului și a plăţii pentru păcat ţin în întregime de sfera existenţialist-naturalistă; păcatul și judecata ţin doar de variaţii ale condiţiei umane, neimplicând nicio legiferare sau sancţiune extrinsecă.

Schleiermacher susţine existenţa unei corelaţii naturale între păcat și rău, chiar dacă această corelaţie nu este de găsit la nivel individual, ci în plan colectiv.

> Orice formă a răului trebuie să fie considerată drept pedeapsă pentru păcat, însă doar răul social reprezintă o astfel de pedeapsă în mod direct, răul natural reprezentând doar în mod indirect pedeapsă pentru păcat.[3]

Această abordare naturalizează păcatul, atât prin faptul că îl identifică cu o condiţie subiectivă alterată a omului, cât și prin aceea că judecata, plata pentru păcat, este identificată la nivelul răului natural și nu la cel al unei eventuale judecăţi escatologice.

II.5.ii. Salvarea ca restaurare subiectivă a naturii umane

Termenul de „salvare" nu este prea adecvat pentru a reda idealul soteriologic propus de Schleiermacher, care nu constă într-o evadare din această dimensiune către o alta, într-o „convertire", într-o transformare de esenţă, ci, mai degrabă, constă în maximi-

[1] *The Christian Faith*, §66, p.270.
[2] *The Christian Faith*, §66, pp.271-272; §82, pp.339-341.
[3] *The Christian Faith in Outline*, §76, p.33.

zarea unui proces, a unui dinamism la care oricum iau parte toate ființele, indiferent dacă își dau un consimțământ religios deliberat la aceasta sau nu. „Salvarea" nu implică nicio transformare radicală a ființei, întrucât tendința religioasă îi este înnăscută omului iar manifestarea ei spontană precede orice act reflexiv religios. Este vorba mai degrabă de o optimizare, de o maximizare a racordării naturale la armonia cosmică, de intensificarea unui proces natural, decât de obținerea unei stări definitive, fundamental diferite de starea naturală. În cel mai natural mod cu putință, salvarea constă într-o actualizare maximală a potențialității religioase umane, în cultivarea într-o măsură cât mai ridicată a experienței dependenței absolute.[1]

Rolul de salvator al lui Isus constă în faptul că, prin puterea exemplului său desăvârșit, el induce în om forța de a-și actualiza potențialitatea divină.[2] Uneori, Schleiermacher vorbește despre Christos în termeni de „energie", de „nou principiu al vieții", sugerând prin aceasta că Isus doar sugerează ființei umane mijloacele prin care ulterior omul însuși trebuie să își desăvârșească propria salvare.[3] Credința în Isus este reinterpretată drept credință în posibilitatea unei depline cultivări a dispoziției religioase individuale, drept încredere desăvârșită în exercitarea unei capacități personale, încredere dobândită prin exemplul oferit de Isus. Interpretarea tradițională a „credinței", ca fiind focalizată asupra unei intervenții „mântuitoare" exterioare efectuată de Isus asupra omului, este respinsă ca fiind produsul unei gândiri magico-mitologice. Mesajul salvator al lui Isus este despre potențialitățile naturale ale omului și nu despre o eventuală acțiune pe care Christos ar desfășura-o asupra ființei umane.[4]

Se poate afirma că salvarea vine prin har, însă harul este reinterpretat de Schleiermacher în mod naturalist-existențialist, drept

---

[1] Sanctificarea ca proces și nu ca stare, în Wyman 2005:145; Nimmo 2013:58.

[2] Mântuirea, ca reproducere personală a exemplului lui Christos, în Hector 2010:229-230.

[3] *The Christian Faith*, §88, pp.363-365; §94; §100 pp.429-430.

[4] Explicitări subiectiviste ale salvării, ca eliberare de „conștiința păcatului", în *Selected Sermons*, pp.259-260; Adams 2005:45; Mariña 2005:152.

predispoziţia înnăscută a oricărui om către experimentarea armoniei universale, stimulată prin puterea exemplului lui Isus.[1]

> Suntem conştienţi de orice formă de părtăşie cu Dumnezeu ca rezultând din faptul că aceasta ne-a fost comunicată de către Mântuitor, fapt pe care îl numim „har”.[2]

Deși își are originea în divin, fiind licărirea divină din orice om, harul îi este conferit fiinţei umane în mod natural și nu printr-o intervenţie specială a divinităţii. Schleiermacher identifică harul cu conștiinţa religioasă a omului.[3] Harul nu substituie natura umană ci, mai degrabă, în consens cu pornirile sale, o desăvârșește pe aceasta.[4]

În mod fundamental, mântuirea reprezintă lucrarea omului, dusă la împlinire sub imboldul venit din exterior, de la Isus; chiar și așa, salvarea nu constă în altceva decât dintr-un proces de autotransformare, din dezvoltarea și cultivarea propriei potenţialităţi religioase.[5] Reprezentând un demers uman, salvarea presupune doar mecanisme naturale; orice element sacramental, inspiraţional, vizionar este respins ca fiind o reminiscenţă a unei perspective arhaice, pre-iluministe, cu privire la raportul dintre natural și divin.

Salvarea, deplina integrare în armonia universală, reprezintă destinul ineluctabil al oricărei fiinţe umane. În viziunea lui Schleiermacher, monismul ontologic implică, în plan soteriologic, universalismul; atât timp cât, în mod fundamental, realitatea este unitară, restaurarea condiţiei sale esenţiale, prin absorbirea oricărei forme de existenţă în armonia cosmică, este iminentă. Perspec-

---

1 *The Christian Faith*, §63, pp.262-263; §82 pp.339-340. Abordarea soteriologică umanistă, care vede păcatul și harul ca fiind intrinseci naturii umane, în Helmer 2003:534-538, Selbie 1913:148.

2 *The Christian Faith in Outline*, §63, p.29.

3 *On Religion*, p. 90.

4 Smith 2008:304.

5 Analize fenomenologice ale salvării individuale, în Williams 2003:762, Mariña 2008:215. Critica caracterului imanent al salvării, dintr-o perspectivă tradiţionalistă, care susţine caracterul escatologic al mântuirii, în McGiffert 1930:372.

tiva restrictivistă, conform căreia o parte din omenire ar fi sortită pe vecie separaţiei de divin, ar contrazice unitatea fundamentală a realităţii prin instituirea unui registru separat în mod iremediabil de divin. Schleiermacher se arată optimist cu privire la posibilitatea existenţei unei epoci în care forţa divină din om să devină suficient de puternică încât întreaga omenire să trăiască pătrunsă de armonia divină a Universului. În acest sens, el se simte îndreptăţit să vorbească despre o stare ultimă, desăvârșită, a Bisericii, când întreaga umanitate va fi integrată în comuniunea spirituală reprezentată de Biserică.[1]

Teologia lui Schleiermacher respinge perspectiva cosmologic-mitologică cu privire la mântuire, susţinută de doctrina tradiţională, atât datorită caracterului său speculativ, non-științific, lipsit de consistenţă internă, cât și pe temeiuri existenţialiste;[2] contextul cosmologic-metafizic al salvării nu face obiectul religiei, al doctrinei, ci ţine de speculaţia filosofică, de investigaţia științifică.[3] Ca eveniment religios, mântuirea nu reprezintă un eveniment cosmic, rezultat în urma unui decret divin cu privire la om, cât ceva ce ţine de natura umană, actualizarea unei potenţialităţi naturale a omului.[4]

Doctrina ecleziastică, cedând în faţa sentimentului incompletitudinii naturii umane, a proclamat decadenţa radicală și iremediabilă a omului și, în consecinţă, a simţit nevoia afirmării unei acţiuni salvatoare extrinseci. Această intervenţie a fost găsită în acţiunea „magică" exercitată de Isus Christos asupra tuturor acelora care, prin credinţă, îl acceptă. Perspectiva ecleziastică asupra salvării este în mare măsură iraţională, încărcată de „magie"; reconcilierea dintre om și divin cerea, de partea divinului, greu ex-

---

[1] *The Christian Faith*, §118, pp. 542-544; §163, apud. Cross 1911: 283.

[2] Mântuirea ca transformare interioară a individului și nu ca eveniment exterior, în Wyman 2005:139.

[3] *The Christian Faith*, §64, apud. Cross 1911:177.

[4] Perspectiva umanist-existenţialistă a lui Schleiermacher, asupra salvării, în Nimmo 2013:53-54, Smith 1914:525. Mântuirea ca restaurare personală a condiţie umane, ca autocreare a individului, sub puterea modelului christic, în Wyman 2005:145-146.

plicabila jertfă substituţionară și, de partea omului, la fel de inexplicabila „credinţă", legătura dintre aceste acţiuni și efectul lor salvator rămânând însă în bună măsură ascuns minţii umane.

În general, Schleiermacher reinterpretează în mod existenţialist toate practicile religioase creștine care vin în sprijinul cultivării experienţei dependenţei absolute. De exemplu, rugăciunii i se neagă statutul de „discuţie cu Dumnezeu", de procedeu prin care se exercită vreo influenţă asupra lui Dumnezeu, rugăciunea reprezentând o simplă anticipare a unor rezultate, în special în plan spiritual, ce urmează a fi obţinute de individ, prin puterea insuflată de Isus; tocmai în acest sens rugăciunea este făcută în numele lui Isus.[1]

II.5.iii. Evoluţia religioasă colectivă

Dezicându-se de ideea de suflet individual nepieritor, Schleiermacher respinge caracterul ultim al individualităţii umane în explicitarea lumii. Încetând a mai reprezenta o unitate ontologică ireductibilă, persoana umană devine mai degrabă o „funcţie" a totalităţii, un fenomen apărut la nivelul Universului, aflat în relaţie de interacţiune cu celelalte părţi componente. Nereprezentând o substanţă autonomă, individul uman nu mai poate fi considerat în mod independent, ci, în calitatea sa de fenomen, trebuie considerat în relaţie cu mediul în care se produce. O importanţă deosebită în acest sens o are mediul social. Uneori abordarea lui Schleiermacher sugerează faptul că, pentru el, caracteristica definitorie a omului este participarea sa la un întreg social; apartenenţa comunitară îi este intrinsecă omului, nefiind rezultatul unei contextualizări exterioare. Identitatea socială reprezintă o parte constituentă a identităţii individuale; societatea îi induce fiinţei umane un anumit rol, o anumită condiţie, care devin componente intrinseci ale naturii sale personale.[2]

[1] *The Christian Faith*, §146-147, pp.668-375. Critica eficienţei obiective a rugăciunii și reliefarea rolului său existenţialist, în *Selected Sermons*, pp. 41-50; Grenz&Olson 1992:48, Cramaussel 1908:144-145.

[2] Mariña 2005:164-165; Mariña 2008:213-214.

În acest sens, păcatul și salvarea sunt considerate mai degrabă la o dimensiune socială, comunitară, decât la nivel individual. Păcătoșenia individuală reprezintă un efect al păcătoșeniei colective și, la rândul ei, întărește, alimentează păcatul social, într-un proces de condiţionare reciprocă care este inerent oricărei fiinţe umane. Tocmai de aceea, creștinismul poate vorbi despre o salvare colectivă, venită însă printr-un singur om, prin Christos. Comunitatea care se constituie sub influenţa charismei christice dobândește o nouă direcţie de evoluţie, una în care egocentrismul este înlocuit de universalism și toţi cei încorporaţi în această comunitate beneficiază de această reorientare existenţială.[1] Păcatul și salvarea sunt mai degrabă caracteristici comunitare care, în virtutea apartenenţei intrinseci a individului la un grup, sunt ulterior transferate membrilor individuali ai grupului. Se poate vorbi de o evoluţie religioasă colectivă care angrenează în primul rând mase sociale și, prin implicaţie, membri individuali.[2]

Întrucât salvarea presupune armonizarea cu întregul, un aspect esenţial al acesteia este armonia socială. Prima dimensiune externă pe care o dobândește religiozitatea individuală este reprezentată de armonizarea empatică cu ceilalţi membri ai comunităţii. Transformarea religioasă personală este intrinsec corelată cu o evoluţie religioasă la nivel colectiv.[3]

Teologia ecleziastică accentua dimensiunea individuală a religiosului; mântuirea personală impunea adeseori o disociere măcar valorică a individului de mediul social considerat drept corupt. Pentru Schleiermacher, o astfel de abordare trece cu vederea sociabilitatea intrinsecă a omului; mântuirea reprezintă, întâi de toate, o condiţie socială, „trecerea de la o viaţă comunitară de păcat la una de părtășie vie cu Christos".[4] Transformarea religioasă se produce la nivel social, unitatea religioasă fundamentală fiind mai degrabă comunitatea decât individul.

[1] Caracterul comunitar al experienţei mântuirii, în *Selected Sermons*, pp.208-209.

[2] Caracterul social al păcatului și al mântuirii, în Mariña 2008:213-214; Selbie 1913:149.

[3] Mariña 2005:164-165; Mariña 2008:207.

[4] *The Christian Faith*, §107, apud. Wyman 2005:143-144.

De altfel, efectele exterioare ale evoluţiei religioase se fac simţite la nivel comunitar și nu la cel individual; societatea reprezintă unitatea retributivă pentru transformarea religioasă. Adoptând o poziţie naturalistă cu privire la păcat și asociind păcătoșenia, lipsa armoniei cu Universul, cu răul natural, Schleiermacher consideră că această corelaţie se produce doar la nivel comunitar, nu și la nivel individual.

Nu individul este cel asupra căruia se răsfrânge răul survenit în urma păcatului individual, ci comunitatea (și abia în mod implicit individul) este cea care experimentează răul produs ca urmare a păcătoșeniei membrilor săi.

> Totuşi, relaţia de dependenţă dintre rău şi păcat poate fi stabilită în mod empiric doar dacă luăm în considerare viaţa unei comunităţi în totalitatea sa. În niciun caz nu trebuie să asociem, în calitate de cauză şi efect, răul din viaţa unui individ cu păcatul său.[1]

Comunitatea devine astfel o unitate a experienţei chiar mai importantă decât individualitatea personală; societatea nu reprezintă simpla însumare a indivizilor ci unitatea lor organică.

Poziţia lui Schleiermacher anticipează abordările holiste explicite din secolul XX, care consideră ca unitate fundamentală Viaţa colectivă, globală, la care individul uman este doar un participant. Psihologia transpersonală a lui Jung a reușit impunea ideii că individualitatea reprezintă doar zona de suprafaţă a unui proces global al viului; individualismul teologiei tradiţionale este pus pe seama abordării arhaice și naive a adepţilor săi, care au extrapolat în mod abuziv perspectiva simţului comun la nivelul ultim al realităţii. Soteriologia individualistă tradiţională este înlocuită de ideea unei evoluţii colective, la care individul își aduce aportul prin propria sa viaţă; responsabilitatea individuală este menţinută dar nu în sens ultim, ci integrată în procesul mai amplu al vieţii colective. Se poate remarca în abordarea lui Schleiermacher prefigurarea teologiei eliberării, care vede în salvare, în progresul reli-

---

1 *The Christian Faith*, §77, p.320.

gios, restaurarea echităţii și armoniei sociale prin aportul empatic al fiecărui individ. Idealul soteriologic individual are drept trăsătură intrinsecă o anumită atitudine socială, mântuirea personală fiind pusă în corelaţie cu restaurarea socială.

II.5.iv. Intransigenţa evaluării religioase în creștinism și atitudinea exclusivistă

În ceea ce privește atitudinea religioasă a creștinismului, Schleiermacher remarcă un element special care, conform lui, ar da seama de poziţia foarte critică - care adeseori a luat forma exclusivismului - a creștinilor, atât faţă de valorile seculare cât și faţă de alte religii.

Acest element ar fi caracterul radical și desăvârșit al experienţei dependenţei de divin, cerut de creștinism, în conformitate cu nivelul perfect la care această trăire s-a ridicat în cazul personajului exemplar al creștinismului, Isus Christos. În faţa acestui standard extrem de înalt, omul, în condiţia sa obișnuită, nu își poate exprima altceva decât umilinţa, „tristeţea sfântă" generată de constatarea stării sale actuale, în lumina idealului propus de Christos.[1]

Tot ceea ce își are originea în umanitatea aflată în această condiţie, toate produsele culturii, toate valorile personale și, într-o extrapolare abuzivă, toate celelalte religii, sunt puse sub semnul imperfecţiunii atât de mult incriminate în creștinism. Se ajunge adeseori la respingerea diferitelor forme de religiozitate întrucât creștinismul tinde să vadă în acestea încercări de auto-justificare, de auto-venerare a umanităţii corupte.

Umanitatea are tendinţa de a-și institui diferite produse și instituţii culturale drept elemente divine, drept religie, și este firesc ca atitudinea critică tranșantă a creștinismului faţă de tot ceea ce este un produs uman să se răsfrângă și asupra acestor religii. Singurul element cunoscut din Univers la care creștinismul se raportează în mod apreciativ este viaţa întru-totul mânată de conștiinţa divină a lui Isus Christos.

1 *On Religion*, p. 242,245.

Schleiermacher pune în seama acestei abordări intransigente a păcătoșeniei umane spiritul pronunţat polemic al creștinismului, în raport cu multe produse culturale, dar și cu alte religii.[1]

Standardul religios extrem de înalt ar da seama deopotrivă de atitudinea critică a creștinilor faţă de propria lor condiţie, inclusiv faţă de condiţia lor religioasă, întotdeauna evaluată în raport cu idealul întruchipat de Christos, cât și de opoziţia faţă de celelalte religii. Schleiermacher încearcă să înfăţișeze exclusivismul adeseori întâlnit în creștinism drept un aspect pe care îl ia intransigenţa evaluării religioase în cadrul acestei religii, intransigenţă ce conferă stricteţe atât atitudinii faţă de propriile realizări religioase cât și faţă de celelalte religii.

Nu ar fi vorba atât despre o atitudine restrictivă, de excludere a celorlalte religii, cât, mai degrabă, despre o foarte exigentă evaluare a lor, pe baza unui standard foarte înalt, pe care, de regulă, acestea nu îl pot satisface. Creștinismul evaluează orice realizare umană pe baza standardului de desăvârșire întruchipat de Isus iar accederea la acest nivel este greu de realizat. La aceeași evaluare critică sunt supuse și propriile realizări religioase, cât și toate produsele culturii.[2]

Schleiermacher susţine că atitudinea polemică îndreptată împotriva majorităţii produselor culturale umane, care de cele mai multe ori nu înglobează nimic din trăirea religioasă, ţine de însăși esenţa creștinismului. Această raportare critică este identificată încă din spusele lui Isus, care proclamă: „n-am venit să aduc pacea, ci sabia" (Matei 10:34).[3]

Exclusivismul creștin este reinterpretat și este echivalat cu principiul „Religiei nu i se opune altceva decât absenţa unei intenţii religioase: orice întrerupere a experienţei religioase reprezintă ireligiozitate".[4] În acord cu această nouă perspectivă, orice

1 *On Religion*, pp. 242-243.
2 *On Religion*, pp. 243-244.
3 *On Religion*, p. 244.
4 *On Religion*, p. 245.

compromis reprezintă ireligiozitate, fiind aspru incriminat. Adoptând o astfel de poziţie, creștinul se va raporta în mod critic la tot ceea ce nu se ridică la standardul său și anume perfecţiunea lui Isus. Religiile ne-creștine sunt doar unul dintre multiplele obiecte ale acestei atitudini critice.

II.6. Organizarea ecleziastică

Deși a scris destul de mult și pe teme ce ţin de activitatea pastorală sau de organizarea ecleziastică, Schleiermacher s-a arătat mult mai conservator în această privinţă, menţinându-se pe direcţia consacrată a Reformei și doar punând un accent special asupra separaţiei totale dintre stat și biserică. Biserica continuă lucrarea începută de Christos, lucrarea de propagare a „energiei" și a forţei spirituale conţinute de exemplul său. Nu există nimic sacramental în activitatea Bisericii, fiind vorba, în cel mai simplu mod cu putinţă, de perpetuarea unei imagini, a unui model religios.[1]

Deși pune mult accent pe cultivarea naturală, spontană, a religiei la nivel individual și deși remarcă tendinţa firească a indivizilor de a se asocia, constituind comunităţi religioase, Schleiermacher nu exclude o organizare deliberată, programatică, ordonată, a grupurilor religioase.

> Biserica Creştină se formează prin strângerea laolaltă, într-o relaţie ordonată de interacţiune reciprocă şi cooperare, a persoanelor născute din nou.[2]

Organizarea ecleziastică nu este superfluă nici măcar în condiţiile în care indivizii au în ei înșiși capacităţile necesare cultivării religiei.[3] Totuși, modul de organizare, de conducere, trebuie să fie flexibile, adaptate la contextele culturale în care se inserează Biserica.[4] Tot în acord cu principiile Reformei, el se opune distincţiei categoriale dintre cler și laici, considerând diferenţierea dintre aceștia doar ca pe o distincţie funcţională și insistând asupra caracterului strict vocaţional – și nu profesional – al preoţimii.[5]

---

1 *The Christian Faith*, §88, p.363, §104, p.465. Rolul de perpetuare a „energiei" lui Christos în lume, al bisericii, în Pedersen 2011:343.

2 *The Christian Faith*, §115, p.532.

3 *On Religion*, pp.150-151. Necesitatea unei organizări ecleziastice deliberate, în Cramaussel 1908:91-95.

4 *On Religion*, p.171.

5 *On Religion*, pp.152-153, 174-175. Organizarea și practica bisericească, în Crouter 2005:222.

Un accent deosebit este pus asupra separaţiei dintre Biserică și stat, asupra organizării statului pe principii seculare.[1] Temeiul teologic al acestei poziţii este dat de distincţia dintre religie și morală, acţiune, distincţie care face imposibilă reglementarea relaţiilor sociale pe considerente religioase. Schleiermacher respinge ideea de teocraţie și chiar pe cea de religie de stat, considerând că imixtiunea celor două structuri nu este benefică nici pentru stat și nici pentru Biserică, multiplicitatea și varietatea inerente cultivării religiei neputând interfera în moduri fericite cu reglementările legislative.[2] Coruperea Bisericii și a vieţii religioase este pusă tocmai pe seama interferenţei dintre puterea seculară și autoritatea bisericească.[3]

În general, în privinţa organizării ecleziastice, Schleiermacher se arată destul de conservator, adeseori găsind justificări religioase în favoarea menţinerii anumitor instituţii și practici bisericești ale vremii.[4] De exemplu, deși sesizează tenta de sacramental din practica botezului copiilor și deși sistemul său teologic se opune sacramentalului, totuși Schleiermacher invocă sentimentele părinţilor copiilor și pe cele de coeziune cu toţi membrii comunităţii religioase, inclusiv cu cei care încă nu sunt în măsură să își dea consimţământul cu privire la apartenenţa la comunitate (copiii), pentru a justifica necesitatea pedo-baptismului ce consacra apartenenţa la comunitate a celui botezat.[5]

[1] Relaţia dintre religie și stat, la Schleiermacher, în Dole 2010a:111-113.

[2] *On Religion*, p.173; *The Christian Faith*, §105, pp.472-473.

[3] *On Religion*, pp.166-167.

[4] *The Christian Faith*, §136, p.619. Doctrina despre biserică și despre organizarea ecleziastică, în Selbie 1913:214-236.

[5] *On Religion*, pp.260-261; *The Christian Faith*, §138, p.635-636.

II.7. Concluzie

Friedrich Schleiermacher și naturalizarea creștinismului

Mesajul original al lui Isus Christos, proclamând destinul divin ineluctabil al oricărui om, „condamnarea la divinitate" a fiecărei ființe umane, a fost încorporat în sistemul filosofic-cosmologic elenistic, care, în antichitatea târzie, a cucerit din punct de vedere cultural întreaga lume occidentală și a continuat să își exercite influența asupra gândirii europene încă aproape două milenii.

Dificultatea în a adopta o perspectivă failibilist-progresistă cu privire la cunoașterea religioasă a condus biserica creștină, formată în mediul cultural elenistic, la instituirea abuzivă a formelor doctrinare elaborate în antichitatea târzie drept dogme, drept adevăruri certe, intangibile. Cosmologia Greciei antice, cu toate elementele ei naive, arhaice, a fost astfel ridicată la rangul de adevăr ultim, în virtutea faptului că a reprezentat cadrul filosofic în care a fost contextualizat mesajul lui Christos.

Cosmologia greacă, devenită cosmologie biblică, nu asimilase încă ideea de lege naturală, de mecanism natural (pe care totuși gândirea greacă apucase să le descopere sau măcar să le întrezărească), explicând Universul pe baza unor elemente și forțe de tip personal. Cele mai multe forțe ale Universului erau personificate iar această perspectivă avea consecințe importante și în plan epistemic. Depinzând în mare măsură de voința unor forțe personalizate, Universul nu putea fi explicat în mod rațional, nu putea fi subsumat unor regularități pe care mintea umană ar fi putut să le sesizeze. Omul și rațiunea umană nu puteau să emită prea mari pretenții cognitive într-un astfel de context. Voința și deciziile voluntare ale forțelor personale implicate în dinamica Universului puteau fi cel mult comunicate omului, însă nu și înțelese sau explicate de acesta.

Realitățile religioase erau în și mai mare măsură explicate prin apelul la forțe personale și la liberele lor decizii. În aceste condiții,

religia nu putea fi altfel decât revelaţională; fiinţei umane poate cel mult să i se comunice din exterior, „de sus", lucruri referitoare la situaţia sa religioasă. Omul putea doar să accepte în mod necritic, să „creadă" mesajul religios care i se comunica „de sus". Accentul deosebit pus asupra „credinţei" în creștinism se explică tocmai prin acest statut al cunoașterii religioase.

Teologia creștină tradiţională consfinţise o astfel de perspectivă asupra Universului și asupra religiei, reprezentativă pentru antichitatea târzie, drept adevăr ultim, absolut cert.

Cei peste 1500 de ani care s-au scurs între etapele clasice ale elaborării doctrinei creștine și epoca modernă au adus o importantă schimbare în perspectiva cosmologică a omenirii. Forţele personalizate și voinţa lor liberă au fost în tot mai mare măsură înlocuite cu regularităţi naturale. Religia însăși și elementul său fundamental – divinul – au început să fie privite ca aspecte naturale, implicate în constituţia și dinamica Universului și a omului. Voinţa liberă a divinităţii, care doar i se revelează omului, a cedat tot mai mult teren în favoarea principiilor, legilor divine descoperite prin reflecţie raţional-metafizică.

Meritul lui Schleiermacher constă tocmai în faptul că este cel dintâi autor creștin care a îndrăznit să se dezică de perspectiva ecleziastică statică și infailibilă asupra doctrinei și să reformuleze mesajul creștin în noul context cultural-cosmologic post-iluminist, făcând astfel posibilă recuperarea sa într-o epocă ce se arăta foarte ostilă creștinismului.

Arhaicele forţe personale, cum ar fi îngerii, demonii și Dumnezeu însuși au fost înlocuite cu principii naturale; Dumnezeu a devenit principiul suprem al armoniei și unităţii universale. Vechile scenarii care explicau realităţile și dinamica religioasă în termenii deciziilor și acţiunilor voluntare ale unui Dumnezeu personal (un Dumnezeu care creează ceva diferit de el, un Dumnezeu mânios care cere o jertfă și își jertfește propriul fiu etc.) își pierd valabilitatea odată cu abandonarea perspectivei personaliste și sunt considerate drept rezultate ale gândirii mitologice, sensul lor religios fiind recuperat printr-o interpretare figurată.

Investigaţia religioasă ajunge să fie focalizată asupra principiilor religioase ce acţionează în plan imanent. Realitatea religioasă încetează a mai fi constituită dintr-un misterios registru transcendent și devine o dimensiune a imanenţei; dualismul sacru-profan este abolit, fiind înlocuit de o perspectivă unitară, în care cele două aspecte se întrepătrund în mod natural. Cunoașterea religioasă este pusă pe seama capacităţilor cognitive ale omului; raţiunea umană nu mai abdică în faţa comunicării voinţei și deciziilor libere ale divinităţii personale și devine instanţa ultimă care descoperă și validează orice afirmaţie religioasă. Devenit un principiu al imanenţei, religiosul este investigat asemenea oricărui alt fenomen, orice tip de cunoaștere religioasă reprezentând, la fel ca în cazul știinţei naturale, o descoperire a omului, al cărei adevăr este consfinţit de principala instanţă cognitivă umană și anume raţiunea. Religia pornește „de jos", de la om, de la situaţia sa concretă, de la capacităţile și condiţia sa religioasă.

Schleiermacher inaugurează o nouă direcţie în teologia creștină, cea liberală, care se debarasează de arhaica abordare personalist-revelaţională și investighează religia într-o manieră știinţific-raţională, asemenea oricărei alte științe. Religia devine acea știinţă care caută să descopere și să explice omul nu doar ca fiinţă individuală izolată, existând în virtutea unui sens individual, ci ca element ce participă la un întreg mai larg, la o finalitate holistă. Noua teologie creștină se înfăţișează ca o ramură a antropologiei, ca o știinţă a racordării omului la întregul „divin".

Ovidiu Cristian Nedu

Friedrich Schleiermacher

Credința creștină

Notiţă introductivă

Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (*Despre religie. Discursuri către detractorii săi cultivaţi* - 1799, 1806, 1831) și *Der Christliche Glaube* (*Credinţa creștină* - 1821-1822, 1830-1831) reprezintă principalele lucrări ale lui Schleiermacher din domeniul teologiei creștine. Prima dintre acestea se situează mai degrabă în zona filosofiei religiei iar expunerea sa este destul de nesistematică. Schleiermacher își prezintă acolo concepţia sa referitoare la fundamentarea oricărei religii, inclusiv a creștinismului, în trăire, în sentimentul dependenţei absolute și, din această perspectivă, discută teme cum ar fi cultivarea vieţii religioase, aspectele social-politice ale religiei. Abia în *Der Christliche Glaube* el trece la o expunere sistematică a întregii doctrine creștine. Lucrarea a apărut în două ediţii, în 1821-1822 și în 1830-1831, ediţii destul de diferite între ele ca structură dar fără a prezenta vreo reorientare fundamentală în plan doctrinar.

Structura lucrării este destul de sugestivă pentru metoda teologică a lui Schleiermacher și, implicit, pentru concepţiile sale din acest domeniu. Întrucât teologia este o știinţă confesională, ce are drept obiect nu un eventual adevăr obiectiv, ci credinţele unei anumite comunităţi religioase, lucrarea începe prin delimitarea obiectului ce urmează a fi investigat, adică biserica creștină și ceea ce trece drept „ortodoxie" în sânul ei. Orice religie se constituie pe baza unei trăiri religioase generale, universale și astfel investigaţia credinţelor religioase ale creștinismului începe prin prezentarea experienţei naturale a pietăţii. Sistemele dogmatice tradiţionale de tip revelaţional începeau cu Dumnezeu și cu revelaţia, întrucât pentru ele religiozitatea începea „de sus", cu Dumnezeu care se arată omului sub forma revelaţiei. Schleiermacher începe „de jos", de la experienţa religioasă prezentă în mod natural în om.

Tot restul elaborărilor doctrinare se constituie pe baza trăirii pietăţii, reprezintă dezvoltări și contextualizări ale conștiinţei religioase. Conștiinţa religioasă a omului îl vădește în mod nemijlocit pe Dumnezeu în relaţia sa cu lumea și cu omul, îl arată pe Dumnezeu drept principiu al armoniei universale.

Tot conștiința religioasă îi relevă omului condiția sa imperfectă, păcătoșenia sa și ce anume trebuie să cultive pentru a remedia această situație. În acest context își inserează Schleiermacher christologia, Christos fiind înfățișat ca o exemplificare motivatoare a deplinei realizări de sine a omului. Lucrarea lui Christos se continuă prin intermediul Bisericii și astfel această secțiune cuprinde și ecleziologia. Abia în acest context este introdusă doctrina despre Scriptură, văzută nu ca temei al întregului sistem doctrinar, ci doar ca una din manifestările vieții religioase a Bisericii. Biserica se folosește de Scriptură în același fel în care se folosește și de misiuni, de simboluri, adică considerându-le pe acestea ca având un rol strict instrumental și nu constitutiv. Discuția asupra Bisericii accentuează asupra elementului său variabil, asupra pluralității inerente Bisericii și asupra failibilității acesteia. Escatologia este considerată tot în relație cu misiunea Bisericii, ca o anticipare naturală a împlinirii misiunii sale.

Lucrarea se încheie cu ceea ce în sistemele teologice tradiționale reprezintă adesea începutul și anume cu doctrina despre Trinitate. Semnificativă pentru atitudinea lui Schleiermacher față de acest subiect este tratarea sa într-un apendice, neconectat organic la restul lucrării. De altfel, el nu consideră că Trinitatea este implicată în vreun fel în trăirea religioasă creștină, ținând mai degrabă de speculația intelectuală gratuită și având o validitate îndoielnică.

*

Prezenta traducere reprezintă o versiune condensată a lucrării fundamentale a lui Schleiermacher, *Der Christliche Glaube*. Acest text, având peste 700 de pagini, este foarte riguros ordonat, fiecare idee tratată fiind mai întâi prezentată succint într-un scurt paragraf care apoi este elaborat pe larg. Traducerea românească cuprinde tocmai cele 172 de paragrafe care condensează întregul conținut al celei de-a doua ediții a lucrării. Numerotarea lor este cea originală, figurând și în ediția completă a textului. De asemenea, extrem de complicata împărțire pe părți, capitole, diviziuni, subdiviziuni reprezintă structura originală a lucrării.

Traducerea românească a fost efectuată după *The Christian Faith in Outline*, trad. D.M. Baillie, W.F. Henderson, Edinburgh, 1922, care cuprinde atât versiunea astfel condensată a ediției a doua a lucrării, din 1830-1831, cât și pe cea a primei ediții, din 1820-1821. Ediția românească cuprinde doar textul din 1830-1831.

INTRODUCERE (§1 - §31)

§1. Obiectivul acestei „Introduceri” este, întâi de toate, de a prezenta acel concept de „dogmatică” care stă la baza lucrării și, în al doilea rând, de a familiariza cititorul cu metoda și linia de argumentare care au fost urmate în cadrul lucrării.

Capitolul I. Definiţia dogmaticii (§2 - §19)

§2. Întrucât dogmatica reprezintă o disciplină teologică și, ca atare, ţine doar de Biserica Creștină, putem explica în ce anume constă ea doar atunci când avem o concepţie clară cu privire la Biserica Creștină.

I. Conceptul de „Biserică”: Propoziţii preluate din etică (§3 - §6)

§3. Considerată doar în sine însăși, pietatea, care stă la baza tuturor comunităţilor ecleziastice, nu constă nici în cunoaștere, nici în acţiune, ci dintr-o formă de simţire, dintr-o stare a conștiinţei de sine imediate.

§4. Elementul comun din toate diversele forme de exprimare a pietăţii, prin care acestea, în ansamblul lor, sunt distinse de toate celelalte tipuri de simţire, sau, cu alte cuvinte, caracterul definitoriu al pietăţii este conștiinţa dependenţei totale sau, altfel spus, conștiinţa relaţiei noastre cu Dumnezeu.

§5. Aceasta reprezintă cea mai înaltă formă a conștiinţei de sine a omului; însă, în manifestările sale concrete, ea nu poate fi niciodată separată de formele inferioare ale conștiinţei. Combinându-se cu ele într-o unică condiţie, această formă a conștiinţei participă la antiteza dintre plăcut și neplăcut.

§6. În decursul manifestării sale, aspectul religios al conștiinţei de sine, asemenea oricărui alt element esenţial al naturii umane, conduce în mod necesar la părtășie, la constituirea unei comunităţi. Pe de o parte, această comunitate, care este Biserica, prezintă caracteristici variabile, schimbătoare, însă, pe de altă parte, ea are limite bine definite.

II. Despre diversitatea comunităţilor religioase, în general. Propoziţii preluate din filosofia religiei (§7 - §10)

§7. Diferitele comunităţi religioase care s-au constituit în mod bine definit de-a lungul istoriei se găsesc, una faţă de cealaltă, în două tipuri de relaţii: ca diferite etape de dezvoltare și ca diferite tipologii.

§8. Acele forme ale pietăţii în care toate trăirile religioase exprimă dependenţa a tot ceea ce este finit faţă de o unică și infinită Fiinţă Supremă, adică formele monoteiste ale pietăţii, reprezintă nivelul cel mai înalt al pietăţii, faţă de care toate celelalte forme se găsesc într-o relaţie de subordonare. Oamenii trebuie să treacă de la aceste forme inferioare la cele mai înalte.

§9. Cea mai importantă distincţie care se poate trasa între formele de pietate, în ceea ce privește trăirea religioasă implicată, este aceea dintre acele forme care subordonează elementul natural al fiinţei umane elementului moral și cele care, din contră, subordonează elementul moral celui natural.

§10. Orice formă particulară de pietate comunitară deţine atât o identitate exterioară, în calitatea sa de fapt istoric având o origine bine definită, cât și o identitate interioară, în calitatea sa de manifestare specifică a ceea ce este de găsit în

orice credinţă elaborată aparţinând nivelului și tipologiei sale. Identitatea specifică a oricărei forme particulare de pietate trebuie descoperită pe baza ambelor aceste aspecte.

III. Prezentarea creștinismului în identitatea sa specifică: Propoziţii preluate din apologetică (§11 - §14)

§11. Creștinismul este o credinţă monoteistă, de tip teleologic, care se distinge în mod esenţial de alte credinţe similare prin faptul că, în cazul său, totul este pus în legătură cu mântuirea realizată de Isus din Nazaret.

§12. Creștinismul are o relaţie istorică specială cu iudaismul; totuși, în ceea ce privește atât existenţa sa istorică cât și obiectivul său, relaţiile sale cu iudaismul nu diferă de cele pe care le are cu religiile păgâne.

§13. Apariţia Mântuitorului în istorie, în calitatea sa de revelaţie divină, nu reprezintă nici un fapt absolut supra-natural și nici unul absolut supra-raţional.

§14. Apartenenţa la comunitatea creștină nu poate fi obţinută altfel decât prin credinţa în Isus, ca Mântuitor.

IV. Despre relaţia dintre doctrină și pietatea creștină (§15 - §19)

§15. Doctrinele creștine reprezintă formulări verbale ale trăirilor religioase creștine.

§16. Propoziţiile dogmatice reprezintă doctrine de tip descriptiv-indicativ, care vizează să atingă cel mai înalt grad de precizie cu putinţă.

§17. Propoziţiile dogmatice au o dublă relevanţă: una ecleziastică și una ştiinţifică; nivelul lor de perfecţiune este determinat de ambele tipuri de relevanţă cât și de relaţia dintre acestea.

§18. Colocaţiunea propoziţiilor dogmatice, în scopul conectării lor una cu cealaltă, își are originea în exact aceeași necesitate care a dus și la elaborarea lor, nereprezentând altceva decât o consecinţă firească a acesteia.

§19. Teologia dogmatică reprezintă știinţa care sistematizează doctrina prevalentă într-o biserică creștină, la un moment dat.

Capitolul II: Despre metoda dogmaticii (§20 - §31)

§20. Întrucât orice sistem doctrinar, în calitatea sa de expunere de teologie dogmatică, reprezintă un întreg suficient și bine închegat de propoziţii dogmatice, trebuie ca, mai întâi, să stabilim o regulă pe baza căreia unele dintre propoziţiile dogmatice aflate în circulaţie vor fi adoptate iar altele excluse. În al doilea rând, trebuie stabilit un principiu pentru expunerea și inter-relaţionarea lor.

I. Despre selectarea materialului dogmatic (§21 - §26)

§21. Pentru a construi un sistem doctrinar, în primul rând este nevoie ca, din totalitatea materialului dogmatic, să eliminăm tot ceea ce este eretic și să menţinem doar ceea ce este ecleziastic.

§22. În creștinism, ereziile naturale sunt docetismul și nazarianismul, maniheismul și pelagianismul.

§23. Niciun sistem doctrinar elaborat în prezent în cadrul Bisericii occidentale nu poate face abstracţie de antiteza dintre Biserica Catolică și cea Protestantă, ci trebuie să adere fie la una, fie la cealaltă.

§24. Întrucât Reforma nu a fost doar o reacţie la abuzurile ce s-au strecurat în comunitatea creștină și o eliminare a acestora, ci și nașterea unei forme specifice de creștinism, antiteza dintre protestantism și catolicism ar putea fi, pentru moment, formulată astfel: protestantismul consideră că relaţia individului cu Biserica depinde de relaţia sa cu Christos, pe când catolicismul, din contră, consideră că relaţia individului cu Christos depinde de relaţia sa cu Biserica.

§25. Orice sistem doctrinar evanghelic (protestant) trebuie să conţină un element specific sieși; doar acest element va fi mai proeminent în anumite sisteme decât în altele iar alteori va accentua cu mai multă tărie asupra anumitor puncte de doctrină în comparaţie cu altele.

§26. În Biserica Evanghelică (protestantă), sistemul doctrinei creștine și cel al moralei creștine sunt, de mult timp, sisteme distincte. De aceea, și în cadrul acestei lucrări, vom exclude din totalitatea materialului dogmatic acele propoziţii care ţin de sistemul moralei creștine.

II. Despre constituirea sistemului dogmatic (§27 - §31)

§27. Toate propoziţiile care revendică un loc într-un excurs al doctrinei creștine trebuie să își găsească confirmarea fie pe baza raportării lor la scrierile confesionale evanghelice (protestante), fie, în lipsa acestora, la scripturile Noului Testament, și pe baza evidenţierii coerenţei lor cu alte propoziţii ce au dobândit deja recunoașterea.

§28. Caracterul dialectic al limbajului și aranjamentul sistematic conferă dogmaticii forma ştiinţifică care reprezintă o trăsătură esenţială a sa.

§29. Întreaga doctrină creștină este cuprinsă în expresiile conștiinţei religioase a fiecărui individ, mai întâi în modul în care sunt ele implicate în antiteza exprimată de conceptul de „mântuire" și, în al doilea rând, în modul în care sunt ele determinate de această antiteză.

§30. Toate propoziţiile pe care un sistem de doctrină creștină urmează să le stabilească reprezintă fie descrieri ale unor stări omenești, fie concepţii referitoare la atributele și modalităţile de acţiune ale divinităţii, fie afirmaţii cu privire la constituţia lumii. Aceste trei tipuri de propoziţii au coexistat dintotdeauna, una laolaltă cu cealaltă.

§31. Astfel că diviziunea schiţată anterior va trebui să fie întotdeauna realizată în conformitate cu fiecare dintre aceste trei tipuri de elaborări raţionale ale trăirii religioase; iar acest lucru trebuie realizat de așa manieră încât descrierea directă a acestor trăiri va reprezenta întotdeauna fundamentul discuţiei.

SISTEMUL DOCTRINAR

PARTEA ÎNTÂI

Explicarea conștiinţei religioase a individului, în modul în care aceasta este întotdeauna presupusă și conţinută în orice trăire religioasă creștină (§32 - §61)

§32. Orice conștiinţă religioasă individuală, inclusiv cea creștină, presupune și, prin urmare, conţine în sine însăși sentimentul imediat al dependenţei absolute, ca unic mod în care fiinţa individuală a fiecăruia și fiinţa infinită a lui Dumnezeu pot fi una în conștiinţa individuală.

§33. Așadar, acest sentiment al dependenţei absolute, în care conștiinţa noastră individuală reprezintă finitudinea fiinţei noastre, nu constituie un element accidental, nici unul care variază de la o persoană la alta, ci este un element universal al vieţii. În cazul sistemului doctrinar, realizarea acestui lucru substituie pe de-a-ntregul toate așa-zisele argumente pentru existenţa lui Dumnezeu.

§34. Sentimentul dependenţei absolute este implicat în orice trăire religioasă creștină în măsura în care în aceasta, datorită stimulilor săi co-determinanţi, individul devine conștient de faptul că există în cadrul unui sistem universal al naturii, adică în măsura în care el este conștient de sine însuși ca parte a lumii.

§35. Așadar, în conformitate cu cele trei tipuri de propoziţii pe care le-am stabilit (la §30), va trebui să descriem mai întâi modul în care se arată în conștiinţa individuală relaţia

dintre natura finită a lumii și natura infinită a lui Dumnezeu. Apoi, în a doua secţiune, se va vorbi despre atributele lui Dumnezeu în relaţie cu lumea, așa cum apar acestea în conștiinţa individuală, despre care am vorbit. În cele din urmă, în cea de-a treia secţiune, vom discuta despre constituţia lumii, în virtutea relaţiei sale de dependenţă absolută faţă de Dumnezeu, așa cum apare aceasta în conștiinţa religioasă individuală.

SECŢIUNEA ÎNTÂI
Descrierea conștiinţei religioase a individului, considerată ca o expresie a relaţiei dintre lume și Dumnezeu (§36 - §49)

§36. În doctrina ecleziastică, formula originală care exprimă această relaţie și anume dependenţa absolută a lumii faţă de Dumnezeu, se bifurcă în două afirmaţii: că lumea a fost creată de Dumnezeu și că Dumnezeu susţine lumea (doctrina providenţei).

§37. Întrucât Biserica Evanghelică (protestantă) a adoptat ambele aceste doctrine, însă, în mărturisirile sale de credinţă, nu le-a tratat în mod separat, trebuie ca și noi să le tratăm de așa manieră încât, considerate laolaltă, să înglobeze întregul sens al formulei originale.

§38. Sensul expresiei originale poate fi derivat din fiecare din cele două afirmaţii, cu condiţia ca în cazul ambelor, la fel ca în cazul expresiei originale, Dumnezeu să fie considerat drept unic determinant.

§39. Doctrina Creaţiei trebuie explicitată având în vedere în primul rând excluderea oricărui element străin care s-ar

putea strecura în discuţie ca urmare a influenţei exercitate de răspunsurile date în alte contexte la întrebarea cu privire la originea lumii. Trebuie exclus tot ceea ce presupune și altceva decât pura exprimare a sentimentului dependenţei absolute. Doctrina providenţei trebuie explicată avându-se în vedere în primul rând să se scoată în evidenţă acest sentiment într-un mod cât mai deplin cu putinţă.

Prima doctrină: despre Creaţie (§40 - §41)

§40. Conștiinţa religioasă pe care am asumat-o aici drept fundament al discuţiei nu este în concordanţă cu nicio reprezentare a apariţiei lumii care consideră că există și ceva care nu a originat în Dumnezeu sau care îi atribuie lui Dumnezeu însuși acele determinaţii și opoziţii care există doar în lume și prin cele lumești.

§41. Pentru a elabora și mai departe conceptul de „creaţie", trebuie să punem în relaţie originea lumii, sub oricare din aspectele ei, cu acţiunile divinităţii, însă acestea nu trebuie să fie descrise în analogie cu acţiunile oamenilor. Originea lumii trebuie considerată drept evenimentul care condiţionează întreaga devenire, însă acţiunea divină nu trebuie considerată, ea însăși, drept o acţiune ce s-a petrecut în timp.

Primul apendice: Despre îngeri (§42 - §43)

§42. Acest concept din Vechiul Testament a trecut și în Noul Testament și, deși, pe de o parte, nu implică nimic imposibil și nici nu intră în conflict cu temeiurile generale ale credinţei, pe de altă parte, nici nu intră cu adevărat în constituţia doctrinei creștine. În felul acesta, conceptul de „înger" poate continua să existe în cadrul vocabularului creștin, însă

fără ca aceasta să implice vreo obligaţie de a ajunge la o concluzie cu privire la realitatea îngerilor.

§43. Singurul lucru care poate fi stabilit ca element doctrinar referitor la îngeri este acesta: problema existenţei lor nu trebuie să exercite nicio influenţă asupra comportamentului nostru religios și nici nu trebuie să mai așteptăm ca ei să ni se reveleze.

Al doilea apendice: Despre Diavol (§44 - §45)

§44. Ideea de „Diavol", așa cum a fost ea elaborată printre noi, este atât de fluctuantă încât nu ne putem aștepta ca cineva să fie convins de adevărul ei. Însă, totodată, Biserica noastră nu a făcut niciodată apel la această idee în elaborările sale doctrinare.

§45. Este adevărat că Diavolul este frecvent menţionat în scripturile Noului Testament, însă nici Christos și nici apostolii nu au formulat o doctrină nouă despre Diavol și încă și mai puţin au implicat ei această idee în planul salvării. Așadar, singurul lucru cu relevanţă pentru sistemul doctrinar al creștinismului pe care îl putem stabili referitor la acest subiect este acesta: orice afirmaţie despre Diavol trebuie făcută sub rezerva că credinţa în el nu trebuie să fie niciodată instituită drept o condiţie pentru credinţa în Dumnezeu sau în Christos. De asemenea, nici măcar nu se poate pune problema ca Diavolul să aibă vreo relevanţă cu privire la Împărăţia lui Dumnezeu.

A doua doctrină: Despre Providenţă (§46 - §49)

§46. Conștiinţa religioasă individuală, în virtutea căreia considerăm că tot ceea ce ne influenţează sau ne afectează în

vreun fel reflectă dependenţa absolută faţă de Dumnezeu, este în concordanţă cu afirmarea faptului că toate lucrurile sunt condiţionate și determinate de sistemul naturii.

§47. Obiectivele religiei nu ne determină în niciun fel să considerăm că dependenţa de Dumnezeu ar exclude cu desăvârșire dependenţa de sistemul naturii.

§48. Acele experienţe ale conștiinţei individuale care sunt rezultatul unor circumstanţe nefavorabile vieţii trebuie să fie în egală măsură atribuite dependenţei absolute faţă de Dumnezeu, ca și acelea care sunt datorate unor circumstanţe favorabile vieţii.

§49. Indiferent dacă lucrul care afectează conștiinţa noastră și care, prin aceasta, ne influenţează, este considerat ca ţinând de așa-numitul mecanism al naturii sau de condiţionarea cauzală, ambele sunt, în egală măsură, determinate de Dumnezeu.

SECŢIUNEA A DOUA
Despre atributele divine asociate conştiinţei religioase, conştiinţă ce exprimă relaţia generală dintre Dumnezeu și lume (§50 - §56)

§50. Toate atributele pe care le afirmăm cu privire la Dumnezeu trebuie considerate ca indicând nu particularităţi ce există în Dumnezeu, ci doar particularităţi ale modului în care Dumnezeu se reflectă în sentimentul nostru de dependenţă absolută.

§51. Cauzalitatea absolută spre care indică sentimentul dependenţei absolute poate fi considerată astfel: pe de o par-

te, este distinctă de tipul de cauzalitate înglobat în sistemul naturii și astfel este în antiteză cu acesta, iar, pe de altă parte, cuprinde acest sistem, în întreaga sa extensiune.

Prima doctrină: Dumnezeu este etern (§52)

§52. Prin eternitatea lui Dumnezeu înţelegem cauzalitatea absolut non-temporală a lui Dumnezeu, prin care nu doar toate cele temporale sunt condiţionate, ci și timpul însuși.

A doua doctrină: Dumnezeu este omniprezent (§53)

§53. Prin omniprezenţa lui Dumnezeu înţelegem cauzalitatea absolut non-spaţială a lui Dumnezeu, prin care nu doar cele spaţiale sunt condiţionate, ci și spaţiul însuși.

A treia doctrină: Dumnezeu este atotputernic (§54)

§54. Concepţia atotputerniciei divine implică două lucruri: în primul rând, că întregul sistem al naturii, înglobând tot ceea ce este spaţial și temporal, există în dependenţă de cauzalitatea divină care, fiind eternă și omniprezentă, este în antiteză cu orice tip finit de cauzalitate, și, în al doilea rând, că așa cum este ea exprimată prin sentimentul nostru de dependenţă absolută, cauzalitatea divină este pe de-a-ntregul manifestată în totalitatea existenţei finite și, în consecinţă, toate cele ale căror condiţii există în Dumnezeu chiar iau naștere și există în mod actual.

A patra doctrină: Dumnezeu este omniscient (§55)

§55. Prin omniștiinţa divină trebuie să înţelegem cunoașterea absolută corespunzătoare atotputerniciei divine.

Apendice la secţiunea a doua: Despre alte atribute divine (§56)

§56. În continuare, printre atributele asociate în general divinităţii, ca atribute care nu ţin de antitezele trăirilor conștiinţei religioase, mai putem găsi în special atributele unităţii, infinităţii și simplităţii lui Dumnezeu. Atâta doar că acestea nu pot fi considerate drept atribute divine în același sens ca cele discutate anterior.

SECŢIUNEA A TREIA
Despre constituţia lumii, așa cum este aceasta indicată de conștiinţa religioasă ce exprimă relaţia dintre Dumnezeu și lume (§57 - §61)

§57. Sentimentul dependenţei absolute, datorită universalităţii sale, include în sine credinţa în perfecţiunea originară a lumii.

§58. Această credinţă trebuie să fie enunţată sub forma a două doctrine: una care discută despre perfecţiunea restului lumii în relaţie cu omul, și cealaltă, care discută despre perfecţiunea omului însuși.

Prima doctrină: Despre perfecţiunea originară a lumii (§59)

§59. Orice situaţie în care ne punem pe noi înșine în faţa realităţii care ni se arată în exterior implică două presupoziţii: că lumea îi oferă spiritului uman o abundenţă de stimuli pentru a dezvolta condiţiile necesare realizării conștiinţei lui Dumnezeu și că lumea poate fi tratată de om în diferite moduri, astfel încât ea să îi slujească drept un instrument și un mediu de exprimare.

A doua doctrină: Despre perfecţiunea originară a omului (§60 - §61)

§60. Tendinţa către realizarea conștiinţei lui Dumnezeu, ca pornire interioară a omului, conţine în mod implicit conștiinţa faptului că fiinţa umană are posibilitatea ca, prin propriile sale capacităţi, să ajungă la acele stări ale conștiinţei individuale în care se reușește realizarea conștiinţei lui Dumnezeu. Îndeaproape asociată acestei porniri este pornirea de a da glas acestei conștiinţe a lui Dumnezeu. Această pornire include, într-o manieră similară, asocierea dintre conștiinţa individuală și conștiinţa socială. Acestea două, laolaltă, constituie perfecţiunea originară a omului.

§61. Modalităţile în care, în virtutea acestei perfecţiuni originare a naturii umane, fiecare generaţie de oameni continuă cultivarea sentimentului religios, dau seama de bogăţia expresiilor experienţei religioase. Însă, în ceea ce privește modalităţile în care aceste trăiri au fost dezvoltate pentru întâia oară de către oameni, istoria nu ne oferă date concluzive. Avem anumite indicii în această privinţă, însă ele nu pot conduce la formularea unei doctrine, în sensul obișnuit al cuvântului.

SISTEMUL DOCTRINAR

PARTEA A DOUA

Explicarea aspectelor conștiinţei religioase individuale, așa cum sunt ele determinate de antiteza [dintre plăcut și neplăcut] (§62 - §169)

§62. Această conștiinţă a lui Dumnezeu despre care tocmai am vorbit devine în mod efectiv parte constitutivă a experienţei noastre doar fiind inclusă în experienţa generală a conștiinţei individuale, adică în contextul antitezei dintre plăcere și neplăcere.

§63. În condiţiile în care, în general, modalităţile în care conștiinţa lui Dumnezeu se constituie la nivelul conștiinţei individuale afectate și în uniune cu aceasta pot fi găsite la nivelul vieţii individuale, caracteristica specifică a pietăţii creștine constă în următoarele: suntem conștienţi de orice formă de separaţie faţă de Dumnezeu ce există la nivelul trăirilor noastre ca reprezentând un act originar al nostru, act pe care îl numim „păcat". Suntem conștienţi de orice formă de părtășie cu Dumnezeu ca rezultând din faptul că aceasta ne-a fost comunicată de către Mântuitor, fapt pe care îl numim „har".

§64. În prezentarea noastră este nevoie să le separăm pe acestea două și să discutăm mai întâi despre păcat iar apoi despre har. Iar fiecare din acestea va fi discutată în conformitate cu toate cele trei tipuri de afirmaţii dogmatice.

Primul aspect al antitezei:

Explicarea conștiinţei păcatului (§65 - §85)

§65. Toate afirmaţiile dogmatice ce vor fi formulate aici trebuie să fie în concordanţă cu cele de același tip din „Partea întâi". Însă, totodată, ele trebuie să facă referinţă la afirmaţiile referitoare la cel de-al doilea aspect al conștiinţei harului, discuţia acestui aspect fiind lăsată pentru mai încolo.

SECŢIUNEA ÎNTÂI
Păcatul drept condiţie a omului (§66 - §74)

§66. Avem conștiinţa păcatului ori de câte ori conștiinţa lui Dumnezeu, fiind asociată într-un fel sau altul unei stări mentale, determină în conștiinţa noastră individuală o stare de insatisfacţie; ca atare, considerăm păcatul drept un conflict pozitiv, în care carnea se opune spiritului.

§67. Conștientizăm păcatul drept forţa și lucrarea ce își au originea într-o situaţie în care tendinţa către conștiinţa lui Dumnezeu nu este manifestă în noi.

§68. Deși păcatul poate fi considerat în acest mod, drept o neconcordanţă între nivelul de dezvoltare al înţelegerii și cel al voinţei, astfel încât existenţa sa să nu invalideze concepţia despre perfecţiunea originară a omului, totuși, nu putem considera păcatul altfel decât ca fiind o alterare a naturii noastre.

§69. Suntem conștienţi de păcat ca avându-și originea parţial în noi înșine și parţial în afara fiinţei noastre.

Prima doctrină: Despre păcatul originar (§70 - §72)

§70. Păcătoșenia care este prezentă în orice individ anterior oricărei acţiuni ale sale și care își are temeiul în afara

propriei sale fiinţe reprezintă totala incapacitate de a face binele, care poate fi îndepărtată doar prin influenţa mântuirii.

§71. Totuși, pe de altă parte, păcatul originar chiar reprezintă vina personală a oricărui individ uman care ia parte la el și, în acest sens, poate fi cel mai exact considerat drept actul și vina colectivă a întregii rase umane. Recunoașterea acestui păcat înseamnă, în egală măsură, recunoașterea nevoii universale de mântuire.

§72. Chiar dacă ideea pe care tocmai am enunţat-o nu poate fi aplicată în același mod și primei perechi de oameni, totuși, nu suntem în niciun fel îndreptăţiţi să explicăm păcătoșenia întregii rase umane drept o alteraţie produsă în natura umană ca urmare a primului păcat, ca urmare a ceva ce s-ar fi petrecut în persoana lor.

A doua doctrină: Despre păcatul actual (§73 - §74)

§73. Întotdeauna, în cazul oricărui om, pe baza păcatului originar ia naștere păcatul actual.

§74. În ceea ce privește păcatul, nu există nicio diferenţă între oameni, exceptând faptul că relaţia dintre păcat și mântuire nu se aplică în același mod tuturor oamenilor.

SECŢIUNEA A DOUA
Despre constituţia lumii, în relaţie cu păcatul (§75 - §78)

§75. Întrucât păcatul este prezent în om, în lume, omul ajunge să identifice în lume cauze care în permanenţă se

opun desfășurării vieţii sale, iar acestea constituie răul. Drept urmare, această secţiune constituie doctrina despre rău.

§76. Orice formă a răului trebuie să fie considerată drept pedeapsă pentru păcat, însă doar răul social reprezintă o astfel de pedeapsă în mod direct, răul natural reprezentând doar în mod indirect pedeapsă pentru păcat.

§77. Totuși, relaţia de dependenţă dintre rău și păcat poate fi stabilită în mod empiric doar dacă luăm în considerare viaţa unei comunităţi, în totalitatea sa. În niciun caz nu trebuie să asociem, în calitate de cauză și efect, răul din viaţa unui individ cu păcatul său.

Post-scriptum la această doctrină (§78)

§78. Conștientizarea acestei conexiuni nu implică o acceptare pasivă a răului, pe baza păcatului, nu implică nici nevoia de a depune efort pentru a genera răul ce ar trebui să rezulte în urma păcatului și nici nevoia de a anihila răul însuși.

SECŢIUNEA A TREIA
Despre atributele divine asociate conștiinţei păcatului (§79 - §85)

§79. Atributele divine asociate conștiinţei păcatului, chiar și datorită simplului fapt că mântuirea este condiţionată de păcat, pot fi stabilite doar dacă îl considerăm pe Dumnezeu și drept autor al păcatului.

§80. Întrucât, în conștiinţa noastră, păcatul și harul sunt opuse unul celuilalt, Dumnezeu nu poate fi considerat drept autor al păcatului în același sens în care El este autorul mân-

tuirii. Însă, întrucât nu putem avea niciodată conștiinţa harului fără a avea și conștiinţa păcatului, suntem nevoiţi să afirmăm că existenţa păcatului, laolaltă cu harul, sunt stabilite pentru vieţile noastre de către Dumnezeu.

§81. Dacă doctrina ecleziastică încearcă să rezolve acest paradox afirmând că Dumnezeu nu este autorul păcatului, ci păcatul își are originile în libertatea omului, trebuie să facem precizarea că până și în această situaţie Dumnezeu este cel care a stabilit ca triumful întotdeauna incomplet al spiritului asupra cărnii să constituie păcatul nostru.

§82. Ceea ce a fost afirmat cu privire la cauzalitatea divină în privinţa păcatului este valabil și în privinţa răului, în virtutea conexiunii dintre rău și păcat.

Prima doctrină: Dumnezeu este sfânt (§83)

§83. Prin sfinţenia lui Dumnezeu înţelegem acel aspect al cauzalităţii divine prin care, în cazul oricărei fiinţe umane, conștiinţa sa afirmă nevoia de a fi mântuit.

A doua doctrină: Dumnezeu este drept (§84)

§84. Dreptatea lui Dumnezeu reprezintă acel aspect al cauzalităţii divine prin care, în condiţiile stării generale de păcătoșenie, este stabilită o legătură între rău și păcatul actual.

Apendice: Despre mila lui Dumnezeu (§85)

§85. Atribuirea milei lui Dumnezeu reprezintă mai degrabă un procedeu omiletic sau unul ce ţine de limbajul poetic decât un element dogmatic.

AL DOILEA ASPECT AL ANTITEZEI: EXPLICAREA CONȘTIINŢEI HARULUI (§86-§169)

§86. Cu cât devenim mai clar conștienţi de faptul că starea mizerabilă a condiţiei noastre naturale nu poate fi schimbată prin recunoașterea caracterului inevitabil al păcatului și nici prin așteptarea ca aceasta să se atenueze de la sine, cu atât mai mare ne va apărea importanţa mântuirii.

§87. Suntem conștienţi de toate aspectele graduale ale vieţii creștine, până la starea de binecuvântare, ca avându-și temeiul într-o nouă viaţă de părtășie trăită prin putere divină, care evoluează într-o direcţie opusă comparativ cu viaţa de păcat și de mizerie trăită până atunci.

§88. În această viaţă de părtășie ce își are originile în influenţa exercitată de Isus, mântuirea este efectuată de el, prin aceea că își comunică nouă perfecţiunea sa fără de păcat.

§89. În același fel în care se poate afirma că păcatul nu este stabilit de Dumnezeu și că nu există pentru El (cf. §81), tot astfel, nici termenul „mântuire" nu ar fi adecvat pentru acest act de comunicare a unei puternice conștiinţe a lui Dumnezeu. Astfel că, din această perspectivă, apariţia lui Christos și instituirea vieţii celei noi trebuie considerate drept ducerea la bun sfârșit, împlinită abia acum, a creării naturii umane.

§90. Propoziţiile care, în conformitate cu cele trei perspective prezentate la §30, elucidează conţinutul conștiinţei harului, așa cum a fost aceasta prezentată aici, duc la bun sfârșit sistemul doctrinei creștine, în limitele pe care i le-am atribuit aici.

SECŢIUNEA ÎNTÂI
Despre condiţia creştinului conştient de harul divin (§91-112)

§91. Avem părtăşie cu Dumnezeu (cf. §63) doar printr-o părtăşie vie cu Mântuitorul, a cărui perfecţiune şi binecuvântare, cu desăvârşire lipsite de păcat, iau forma unei acţiuni libere şi spontane, pe când nevoia omului de mântuire ia forma unei receptivităţi libere, deschise spre apropriere.

Prima diviziune: Despre Christos (§92 -§105)

§92. Lucrarea specifică a Mântuitorului şi demnitatea sa exclusivă indică una către cealaltă, se implică una pe cealaltă, în conştiinţa credinciosului ele fiind în mod inseparabil una.

Prima doctrină: Despre persoana lui Christos (§93 - §99)

§93. Dacă spontaneitatea vieţii celei noi este originară în Mântuitor şi îşi are originile doar în el, este necesar ca el, în calitatea sa de personaj istoric, să reprezinte totodată şi un ideal. Altfel spus, în el, idealul trebuie să devină pe de-a-ntregul istoric, iar orice moment istoric al vieţii sale trebuie, în egală măsură, să poarte în sine idealul.

§94. Astfel că Mântuitorul este asemenea tuturor oamenilor, în virtutea identităţii naturii umane, însă se distinge de toţi oamenii prin forţa constantă pe care a avut-o conştiinţa lui Dumnezeu în el. Aceasta poate fi considerată drept o adevărată prezenţă a lui Dumnezeu în el.

§95. Formulele ecleziastice referitoare la persoana lui Christos trebuie supuse unei critici asidue.

§96. *Prima afirmaţie ecleziastică* – În Isus Christos, natura divină și natura umană au fost reunite într-o singură persoană.

§97. *A doua afirmaţie ecleziastică* – În uniunea dintre natura divină și natura umană, doar natura divină a fost activă și s-a transmis pe sine și doar natura umană a fost pasivă și în proces de recepţie. Totuși, în uniunea lor efectivă, orice acţiune a reprezentat o acţiune comună a celor două naturi laolaltă.

§98. *A treia afirmaţie ecleziastică* – Christos a fost deosebit de toţi ceilalţi oameni prin natura Sa lipsită de păcat și prin perfecţiunea sa absolută.

§99. Învierea și urcarea la cer, ca și profeţia lui Christos referitoare la a doua sa venire, în vederea Judecăţii, nu pot fi considerate drept părţi autentice ale doctrinei despre persoana sa.

A doua doctrină: Despre lucrarea lui Christos (§100 - §105)

§100. Mântuitorul îi cheamă pe cei credincioși să ia parte la puterea conștiinţei lui Dumnezeu care este în el (cf. §88), iar aceasta reprezintă lucrarea sa mântuitoare.

§101. Mântuitorul îi cheamă pe cei credincioși la părtășie în starea sa de binecuvântare desăvârșită iar aceasta reprezintă lucrarea sa de reconciliere.

§102. Doctrina ecleziastică împarte întreaga lucrare a lui Christos în trei oficii: cel profetic, cel preoţesc și cel împărătesc.

§103. *Prima afirmaţie ecleziastică* – Oficiul profetic al lui Christos constă în învăţătură, profeţie și înfăptuirea miracolelor.

§104. *A doua afirmaţie ecleziastică* – Oficiul preoţesc al lui Christos include perfecta sa împlinire a legii sau obedienţa sa activă, moartea sa sacrificială sau obedienţa sa pasivă, și mijlocirea sa către Tatăl, în folosul credincioșilor.

§105. *A treia afirmaţie ecleziastică* – Oficiul împărătesc al lui Christos constă în faptul că tot ceea ce comunitatea de credincioși are nevoie pentru bunăstarea ei provine întotdeauna de la el.

A doua diviziune: Despre modul în care împărtășirea din perfecţiunea și binecuvântarea Mântuitorului se reflectă la nivelul sufletului individului (§106 - §112)

§106. Conștiinţa de sine a unui om care a fost chemat la o părtășie vie cu Christos este prezentată prin intermediul a două concepţii: cea a nașterii din nou și cea a sfinţirii.

Prima doctrină: Despre nașterea din nou (§107 - §109)

§107. Această chemare la o părtășie vie cu Christos, atunci când este considerată drept o schimbare în modul în care omul se raportează la Dumnezeu, reprezintă îndreptăţirea sa; atunci când este considerată drept adoptarea unui nou mod de viaţă, reprezintă convertirea sa.

§108. *Prima afirmaţie ecleziastică: Despre convertire* - Convertirea, ca început al unei noi vieţi în părtășie cu Christos, se manifestă în fiecare persoană prin pocăinţă, care constă dintr-o combinaţie între regret și schimbarea atitudinii minţii. De asemenea, se manifestă prin credinţă, care constă din apropierea perfecţiunii și binecuvântării lui Christos.

§109. *A doua afirmaţie ecleziastică: Despre îndreptăţire* - Îndreptăţirea de către Dumnezeu a celui convertit constă în iertarea păcatelor și în recunoașterea lui drept copil al lui Dumnezeu. Însă această schimbare în relaţia sa cu Dumnezeu se produce doar în măsura în care omul are o credinţă adevărată în Mântuitor.

A doua doctrină: Despre sfinţire (§110 - §112)

§110. În viaţa trăită într-o părtășie vie cu Christos, capacităţile naturale ale celui născut din nou sunt puse în slujba lui Christos și, prin aceasta, ia naștere o viaţă caracterizată de perfecţiunea și binecuvântarea sa. Aceasta reprezintă starea de sfinţenie.

§111. *Prima afirmaţie ecleziastică: Despre păcatele celui născut din nou* - Păcatele acelora care trăiesc în sfinţenie poartă întotdeauna cu sine iertarea lor și nu au capacitatea de a anula harul divin al nașterii din nou întrucât sunt în permanenţă contracarate.

§112. *A doua afirmaţie ecleziastică: Despre faptele bune ale celui născut din nou* - Faptele bune ale celui născut din nou reprezintă consecinţe firești ale credinţei și, ca atare, sunt plăcute lui Dumnezeu.

SECŢIUNEA A DOUA
Despre constituţia lumii, în relaţie cu mântuirea (§113 -§163)

§113. Tot ceea ce ia naștere în lume ca urmare a mântuirii este conţinut în părtășia credincioșilor, în care trăiesc toţi cei născuţi din nou. Drept urmare, această secţiune conţine doctrina despre Biserica Creștină.

§114. Dacă e să considerăm întreaga sferă a afirmaţiilor cu privire la părtășia celor credincioși cărora le dă naștere conștiinţa noastră creștină, va trebui mai întâi să discutăm despre originea Bisericii sau despre modul în care ea se constituie în mijlocul lumii. În continuare, vom discuta despre modul în care Biserica se menţine pe sine în antiteză faţă de lume. În cele din urmă, vom discuta despre abrogarea acestei antiteze, sau despre anticiparea împlinirii desăvârșite a misiunii Bisericii.

Prima diviziune: Despre originile Bisericii (§115 - §125)

§115. Biserica Creștină se formează prin strângerea laolaltă, într-o relaţie ordonată de interacţiune reciprocă și cooperare, a persoanelor născute din nou.

§116. Originile Bisericii sunt explicitate prin două doctrine: cea a alegerii și cea a transmiterii Duhului Sfânt.

Prima doctrină: Despre alegere (§117 - §120)

§117. În conformitate cu legile guvernării divine asupra lumii, atâta timp cât rasa umană va continua să existe pe pământ, niciodată nu va fi cu putinţă ca toţi aceia care sunt în viaţă la un anumit moment să fie acceptaţi laolaltă, simultan, în Împărăţia lui Dumnezeu, fondată de Christos.

§118. Chiar dacă dragostea creștină nu întâmpină nicio dificultate în privinţa includerii unor indivizi mai devreme și a altora mai târziu în părtășia mântuirii, totuși, pe de altă parte, există un conflict imposibil de reconciliat cu ideea că, în condiţiile în care acceptăm continuarea vieţii și după moarte, o parte a rasei umane ar fi cu desăvârșire exclusă de la această părtășie.

§119. *Prima afirmaţie ecleziastică: Despre predestinare* - Alegerea acelora care sunt îndreptăţiţi reprezintă predestinarea divină pentru mântuirea în Christos.

§120. *A doua afirmaţie ecleziastică: Despre temeiurile alegerii* - Alegerea, considerată ca ţinând de guvernarea divină asupra lumii, este fundamentată pe baza credinţei anticipate a celor aleși. Însă, considerată ca fiind întemeiată pe baza guvernării divine asupra lumii, este determinată doar de bunăvoinţa divină.

A doua doctrină: Despre transmiterea Duhului Sfânt (§121 - §125)

§121. Toţi aceia care trăiesc în sfinţenie experimentează o pornire interioară de a deveni în permanenţă din ce în ce mai uniţi, în comuniune și cooperare reciprocă, acesta fiind Duhul comunitar al noii vieţi de părtășie întemeiate de Christos.

§122. Acest Duh de părtășie, care este Duhul Sfânt, a putut fi transmis și primit pe deplin doar după plecarea lui Christos din lume.

§123. *Prima afirmaţie ecleziastică* – Duhul Sfânt reprezintă uniunea esenţei divine cu natura umană, sub forma Duhului comunitar care însufleţește viaţa de părtășie a celor credincioși.

§124. *A doua afirmaţie ecleziastică* – Orice persoană născută din nou are parte de Duhul Sfânt, astfel încât nu poate exista o părtășie vie cu Christos fără experienţa interioară a Duhului Sfânt și viceversa.

§125. *A treia afirmaţie ecleziastică* – Biserica Creștină, însufleţită de Duhul Sfânt, reprezintă, în forma sa pură și completă, o copie perfectă a Mântuitorului și fiecare persoană născută din nou este o parte constituentă necesară a acestei părtășii.

A doua diviziune: Despre existenţa Bisericii laolaltă cu lumea (§126 - §156)

§126. Părtășia celor credincioși, însufleţită de Duhul Sfânt, rămâne întotdeauna aceeași în ceea ce privește atitudinea faţă de Christos și Duhul Sfânt, însă, în ceea ce privește relaţia sa cu lumea, este supusă schimbării și variaţiilor.

Prima jumătate: Caracteristicile esenţiale și invariabile ale Bisericii (§127 - §147)

§127. Părtășia creștină, în ciuda caracterului său variabil, datorat co-existenţei cu lumea, rămâne totuși, oriunde și întotdeauna, aceeași. Este neschimbată în primul rând deoarece mărturisirea lui Christos rămâne întotdeauna aceeași, iar această mărturisire este de găsit în *Sfânta Scriptură* și în *Misiunea Cuvântului lui Dumnezeu*. În al doilea rând, este neschimbată întrucât formarea și menţinerea unei părtășii vii cu Christos se bazează pe aceleași porunci ale lui Christos, care sunt *Botezul* și *Cina Domnului.* În fine, este neschimbată întrucât influenţa reciprocă a comunităţii asupra indivizilor și a indivizilor asupra comunităţii este întotdeauna stabilită în același mod, care poate fi observat în *Cheile Preoţiei* și în *Rugăciunea în Numele lui Isus*.

Prima doctrină: Despre Sfânta Scriptură (§128 - §132)

§128. Autoritatea Sfintelor Scripturi nu poate reprezenta temeiul credinţei în Christos; mai degrabă, credinţa în

Christos este aceea pe baza căreia se conferă o autoritate specială Sfintelor Scripturi.

§129. Pe de o parte, Sfintele Scripturi ale Noului Testament reprezintă cel dintâi membru al unei serii neîntrerupte de atunci încoace de prezentări ale credinţei creștine; pe de altă parte, ele reprezintă norma pentru toate prezentările ulterioare.

§130. *Prima afirmaţie ecleziastică* – Cărţile Noului Testament sunt, fiecare în parte, inspirate de Duhul Sfânt iar strângerea lor laolaltă s-a produs tot sub călăuzirea Duhului Sfânt.

§131. *A doua afirmaţie ecleziastică* – În ceea ce privește originea lor, Scripturile Noului Testament sunt autentice, iar ca normă pentru expunerea doctrinei creștine, ele sunt suficiente.

§132. *Postscriptum la această doctrină* – Scripturile Vechiului Testament își datorează locul lor în Biblie în parte datorită faptului că scripturile Noului Testament fac referinţă la ele și, în parte, datorită legăturii istorice dintre Biserica Creștină și Sinagoga Iudaică. Totuși, pe aceste temeiuri, scripturile Vechiului Testament nu împărtășesc și autoritatea normativă și inspiraţia Noului Testament.

A doua doctrină: Despre misiunea Cuvântului lui Dumnezeu (§133 - §135)

§133. În principal într-o manieră spontană, membrii comunităţii creștine duc la îndeplinire, prin propria lor mărturie, misiunea Cuvântului lui Dumnezeu către acei oameni care adoptă o atitudine predominant receptivă. Această misiune are parţial un caracter ocazional și nedeterminat și parţial un caracter formal și prestabilit.

§134. *Prima afirmaţie ecleziastică* – Există, în Biserica Creștină, o misiune publică a cuvântului, sub forma unei oficialităţi clar definite, ce slujește oamenilor în moduri prestabilite. În aceasta își are originea întreaga organizare a Bisericii.

§135. *A doua afirmaţie ecleziastică* – În toate aspectele lor, închinarea publică și serviciile Bisericii sunt reglementate de Cuvântul lui Dumnezeu.

A treia doctrină: Despre botez (§136 - §138)

§136. Ca act al Bisericii, botezul semnifică acel act voluntar prin care Biserica primește individul în comunitatea sa. Dar, întrucât promisiunile lui Christos depind de acesta, botezul reprezintă totodată canalul lucrării de îndreptăţire a Bisericii, prin care individul este primit într-o părtășie vie cu Christos.

§137. *Prima afirmaţie ecleziastică* – Botezul, săvârșit în conformitate cu regulile instituite de Christos, conferă, alături de membralitate în Biserica Creștină, și mântuire, condiţionată însă de nașterea din nou prin harul divin.

§138. *A doua afirmaţie ecleziastică* – Botezul copiilor devine pe deplin un botez doar atunci când este urmat de mărturisirea de credinţă făcută de persoana botezată după ce aceasta a primit învăţătură, mărturisire care este considerată drept actul ce duce la împlinire acest botez.

A patra doctrină: Despre Cina Domnului (§139 - §142)

§139. Luând parte la Cina Domnului, creștinii experimentează o zidire cu totul specială a vieţii lor spirituale, întrucât,

după cum a arătat Christos, prin aceasta ei primesc trupul și sângele său.

§140. În ceea ce privește relaţia ce se stabilește în timpul Cinei Domnului, între pâine și vin, pe de o parte, și trupul și sângele lui Christos, pe de altă parte, Biserica Evanghelică (protestantă) se rezumă la a adopta o atitudine de opoziţie atât faţă de aceia care consideră această legătură ca realizându-se independent de actul participării cât și faţă de aceia care, neţinând cont de această legătură, nu admit nicio asociere între faptul de a avea parte de pâinea și vinul de la Cină și faptul spiritual de a avea parte de trupul și sângele lui Christos.

§141. *Prima afirmaţie ecleziastică* – A avea parte de trupul și sângele lui Christos, în cadrul Cinei Domnului, conduce, în cazul oricărui credincios, la întărirea părtășiei sale cu Christos.

§142. *A doua afirmaţie ecleziastică* – A lua parte în chip nevrednic la Cina Domnului atrage după sine judecata aceluia care ia parte la ea în acest mod.

Apendice la ultimele două doctrine: Despre denumirea de „sacrament" (§143)

§143. Biserica Evanghelică (protestantă) desemnează drept „sacrament" doar aceste două instituţii, botezul și Cina Domnului, care au fost instituite de Christos însuși și care reprezintă lucrarea sa preoţească.

A cincea doctrină: Despre cheile preoţiei (§144 - §146)

§144. Datorită co-existenţei sale cu lumea, Biserica deţine și o autoritate legislativă și administrativă, care reprezintă

una dintre implicaţiile esenţiale ale oficiului împărătesc al lui Christos.

§145. *Afirmaţie ecleziastică* – Cheile preoţiei reprezintă autoritatea în virtutea căreia Biserica decide ce anume presupune viaţa creştină și îl tratează pe fiecare individ în funcţie de gradul în care acesta se conformează cu aceste decizii.

A șasea doctrină: Despre rugăciunea în numele lui Christos (§146 - §147)

§146. Promisiunea prin care i se garantează Bisericii primirea celor ce îi sunt necesare pentru co-existenţa sa alături de lume ia în mod natural forma rugăciunii.

§147. *Afirmaţie ecleziastică* – Orice rugăciune făcută în numele lui Isus – și doar o astfel de rugăciune – are parte de promisiunea că va fi auzită de Christos.

A doua jumătate: Elementul variabil ce caracterizează Biserica, în virtutea co-existenţei sale cu lumea (§148 - §156)

§148. Faptul că este cu neputinţă ca Biserica să ia naștere în mijlocul lumii fără ca lumea să exercite o anumită influenţă asupra Bisericii stabilește, în ceea ce privește Biserica însăși, antiteza dintre o Biserică *văzută* și una *nevăzută*.

§149. Antiteza dintre Biserica văzută și cea nevăzută poate fi expusă sub forma următoarelor două propoziţii: Biserica văzută este o biserică divizată, pe când Biserica nevăzută reprezintă o unitate indivizibilă. Biserica văzută este în toate privinţele pasibilă de eroare, pe când cea nevăzută este infailibilă.

Prima doctrină: Despre pluralitatea bisericilor văzute, în relaţie cu unitatea Bisericii nevăzute (§150 - §152)

§150. Ori de câte ori se produc separaţii în sânul Bisericii Creștine, trebuie să apară și eforturile de a uni părţile care s-au separat.

§151. *Prima afirmaţie ecleziastică* – Completa suprimare a părtășiei dintre diferitele părţi ale Bisericii văzute reprezintă o atitudine necreștină.

§152. *A doua afirmaţie ecleziastică* – Toate separaţiile din Biserica Creștină au doar un caracter temporar.

A doua doctrină: Despre failibilitatea Bisericii văzute, în relaţie cu infailibilitatea Bisericii nevăzute (§153 - §156)

§153. Întrucât eroarea este posibilă în fiecare domeniu al Bisericii văzute și, ca atare, în anumite privinţe ea chiar se produce în mod actual, disponibilitatea de a rectifica adevărul nu trebuie niciodată să lipsească.

§154. *Prima afirmaţie ecleziastică* – Niciuna dintre prezentările religiei creștine formulate de Biserica văzută nu reprezintă adevărul pur și desăvârșit.

§155. *A doua afirmaţie ecleziastică* – Toate erorile care se produc în sânul Bisericii văzute sunt îndepărtate în timp de adevărul care lucrează în permanenţă în această Biserică.

§156. *Apendice la aceste două doctrine*: Afirmaţia cum că adevărata Biserică a început odată cu rasa umană și că ea va

rămâne una și aceeași până la final nu trebuie interpretată ca implicând faptul că Biserica Creștină propriu-zisă reprezintă doar o parte a unui întreg mai mare.

A treia diviziune: Despre împlinirea desăvârșită a misiunii Bisericii (§157 - §163)

§157. Întrucât Biserica nu poate ajunge la împlinirea desăvârșită a misiunii sale pe parcursul istoriei umane de pe Pământ, reprezentarea condiţiei sale de împlinire desăvârșită poate fi folosită doar ca un ideal spre care trebuie să tindem.

§158. Întrucât credinţa în caracterul imuabil al uniunii dintre natura divină și cea umană în persoana lui Christos implică credinţa în nemurirea persoanei umane, apare, în credinţa creștină, tendinţa de a elabora o teorie despre viaţa de apoi.

§159. Se încearcă formularea unei soluţii la aceste două probleme, cea referitoare la împlinirea desăvârșită a misiunii Bisericii și cea referitoare la condiţia sufletelor în viaţa de apoi, prin doctrinele ecleziastice cu privire la *Lucrurile de pe Urmă*. Totuși, nu le putem atribui acestor doctrine aceeași valoare ca și celorlalte doctrine pe care le-am expus până acum.

Prima doctrină profetică: Despre a doua venire a lui Christos (§160)

§160. Întrucât discipolii lui Christos nu au putut să accepte că promisiunea dătătoare de speranţă a lui Christos, cum că el se va întoarce, a fost împlinită odată cu învierea sa, ei au considerat că împlinirea acestei promisiuni va avea loc atunci când toate cele pământești se vor sfârși. În continua-

re, întrucât această așteptare este strâns legată de separaţia între bine și rău, a apărut învăţătura despre *A doua venire a lui Christos, în vederea Judecăţii*.

A doua doctrină profetică: Despre învierea în trup (§161)

§161. Nu doar că Isus a confirmat, prin afirmaţii figurative și, de asemenea, prin învăţăturile sale, ideea larg răspândită în poporul său cu privire la învierea morţilor, ci totodată el, prin propriile sale afirmaţii, a asociat această înviere cu lucrarea sa. Afirmaţia cum că învierea tuturor morţilor va pune capăt, într-un mod tranșant, cursului firesc al istoriei umane de pe pământ reprezintă o extensie a învăţăturii sale, extensie absolut îndreptăţită de mai multe afirmaţii asemănătoare.

A treia doctrină profetică (§162): Despre Judecata de Apoi

§162. Concepţia despre Judecata de Apoi, ale cărei elemente sunt și ele de găsit în afirmaţiile lui Christos, are rolul de a proclama completa separaţie a Bisericii de lume, întrucât ducerea la bun sfârșit a misiunii Bisericii exclude orice influenţă a lumii asupra sa.

A patra doctrină profetică: Despre binecuvântarea veșnică (§163)

§163. Începând cu momentul învierii morţilor, aceia care, la vremea morţii, aveau părtășie cu Christos se vor găsi într-o stare de perfectă și neschimbătoare binecuvântare, stând faţă în faţă cu Dumnezeu.

SECŢIUNEA A TREIA
Despre acele atribute divine care sunt asociate mântuirii (§164 - §169)

§164. Când punem în seama cauzalităţii divine conştiinţa părtăşiei cu Dumnezeu, care ne-a fost restabilită prin lucrarea mântuitoare, afirmăm că obiectul guvernării divine asupra lumii este plantarea şi expansiunea Bisericii Creştine.

§165. În guvernarea lumii, cauzalitatea divină ni se arată ca *dragoste* şi ca *înţelepciune*.

Prima doctrină: Despre dragostea divină (§166 - §167)

§166. Dragostea divină, ca atribut în virtutea căruia natura divină se dăruieşte pe sine, se arată în lucrarea mântuirii.

§167. *Afirmaţie ecleziastică* – Dumnezeu este dragoste (1 Ioan 4:16).

A doua doctrină: Despre înţelepciunea divină (§168 - §169)

§168. Înţelepciunea divină reprezintă principiul care stabileşte şi determină lumea în vederea lucrării de dăruire de sine pe care divinitatea o manifestă prin mântuire.

§169. *Afirmaţie ecleziastică* – Înţelepciunea divină este temeiul în virtutea căruia lumea, ca scenă a mântuirii, reprezintă totodată revelaţia absolută a Fiinţei Supreme şi, ca urmare, este *bună*.

CONCLUZIE

Despre sfânta treime (§170 - §172)

§170. Tot ceea ce este esenţial în privinţa acestui al doilea aspect al părţii a doua a prezentării noastre este totodată prezentat ca fiind esenţial și în ceea ce privește doctrina Trinităţii. Totuși, doctrina însăși, în formularea sa ecleziastică, nu reprezintă o formă de verbalizare imediată a conștiinţei creștine, ci doar o combinaţie de astfel de afirmaţii.

§171. Doctrina ecleziastică a Trinităţii susţine că fiecare din cele trei persoane trebuie concepută ca fiind totuna cu natura divină și viceversa, și că fiecare din cele trei persoane este totuna cu celelalte două. Cu toate acestea, nu este cu putinţă să ne reprezentăm nici prima afirmaţie și nici pe cea de-a doua. Putem doar să ni le reprezentăm pe cele trei persoane într-o ordine graduală și astfel vom fi nevoiţi fie să ne reprezentăm unitatea naturii ca fiind mai puţin reală decât cele trei persoane, fie viceversa.

§172. Nu avem nici cel mai mic motiv să considerăm această doctrină ca fiind stabilită în mod definitiv, întrucât ea nu a beneficiat de o nouă abordare în momentul constituirii Bisericii Evanghelice (protestante). Ca atare, încă se mai așteaptă o reformulare a sa, care își va avea punctul de pornire în fazele incipiente ale acestei doctrine.

BIBLIOGRAFIE

I. Lucrări ale lui Fr. Schleiermacher:

Schleiermacher, Friedrich, *Brief Outline for the Study of Theology*, trad. William Farrer, T&T Clark, Edinburgh, 1850.

F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutica*, trad. şi studiu introductiv Nicolae Râmbu, Polirom, Iaşi, 2001.

Schleiermacher, Friedrich, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, ediţie şi traducere Andrew Bowie, Cambridge University Press, 1998.

Schleiermacher, Friedrich, *On Religion. Speeches to its Cultured Despisers*, trad. John Oman, Paul, Trench, Trubner & Co, Londra, 1893.

Schleiermacher, Friedrich, *The Christian Faith*, ed. H.R. Mackintosh, J.S. Stewart, introducere B.A. Gerrish, T.&T. Clark, 1999.

Schleiermacher, Friedrich, *The Christian Faith in Outline*, trad. D.M. Baillie, W.F. Henderson, Edinburgh, 1922.

Schleiermacher, Friedrich, *Selected Sermons*, trad. Mary F. Wilson, Funk&Wagnalls, 1890.

II.Literatură secundară

Adams, Nicholas, „F.D.E. Schleiermacher", în McGrath, Alister E. şi Marks, Darren C., *The Blackwell Companion to Protestantism*, pp.66-82, Blackwell, 2004.

Adams, Robert Merrihew, „Faith and religious knowledge", în Mariña, Jacqueline (ed.), *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*, Cambridge University Press, 2005, pp.35-52.

Adams, Robert Merrihew, „Philosophical Themes in Schleiermacher's Christology", *Philosophia*, Vol. 39, Nr. 3 (2011), pp. 449 - 460.

Avis, Paul, „Ecclesiology" în Houlden, Leslie (ed.), *Jesus in History, Thought and Culture. An Encyclopedia*, ABC Clio, 2003, pp.209-216.

Bonhoeffer, Dietrich, *Prisoner for God. Letters and Papers from Prison*, ed. Eberhard Bethge, trad. Reginald H. Fuller, MacMillan, New York, 1959.

Borgman, Erik; Kate Laurens ten; Philipsen, Bart, „A Triptych on Schleiermacher's *On Religion*", *Literature & Theology*, Vol. 21, Nr. 4 (Decembrie 2007), pp.381-416.

Brandt, James M., *All Things New. Reform of Church and Society in Schleiermacher's Christian Ethics*, Columbia Series in Reformed Theology, Louisville, 2001.

Brito, Emilio, „Le sentiment religieux selon Schleiermacher", *Nouvelle Revue Theologique*, tom 114/2, 1992, pp. 186-211.

Brito, Emilio, „Deux théories de l'esprit: Hegel et Schleiermacher", *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième Série, tom 91, nr. 89, 1993, pp. 31-65.

Brito, Emilio, „Foi et philosophie selon Schleiermacher", *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième Serie, tom 92, nr. 2-3, 1994, pp. 211-225.

Bruce, Alexander Balmain, „Theological Agnosticism", *The American Journal of Theology*, Vol. 1, Nr. 1 (Ianuarie 1897), pp. 1-15.

Bube, Richard H., „Man Come Of Age: Bonhoeffer's Response To The God-Of-The-Gaps", *Journal of the Evangelical Theological Society*, nr.14 (1971), vol.4, pp.203-220.

Burns, Robert M., „Miracles", în Ferngren, Gary B. (ed.), *The History of Science and Religion in the Western Tradition: An Encyclopedia*, Garland Publishing, New-York, London, 2000, pp.78-84.

Colle, Ralph del, „Schleiermacher and Spirit Christology: Unexplored Horizons of *The Christian Faith*", *International Journal of Systematic Theology*, Vol. 1, Nr. 3 (Noiembrie 1999), pp. 286-307.

Cooper, John W., *Panentheism. The Other God of the Philosophers. From Plato to the Present*, Baker Publishing Group, Grand Rapids, 2006.

Cramaussel, Edmond, *La Philosophie Religieuse de Schleiermacher*, Imprimerie Cooperative OuvriPre, Montpellier, 1908.

Cross, George, *The Theology of Schleiermacher. A Condensed Presentation of his Chief Work, "The Christian Faith"*, University of Chicago Press, 1911.

Crossley Jr., John P., „The Religious Ethics Implicit in Schleiermacher's Doctrine of Creation", *Journal of Religious Ethics*, vol. 34, Nr. 4 (2006), pp. 585-608.

Crouter, Richard, *Friedrich Schleiermacher: Between Enlightenment and Romanticism*, Cambridge University Press, 2005 (a).

Crouter, Richard, „Shaping an academic discipline: the *Brief Outline on the Study of Theology*", în Mariña 2005 (b), *vide supra*, pp. 111-128.

Curran, Thomas H., *Doctrine and speculation in Schleiermacher's Glaubenslehre*, de Gruyter, Berlin - New York, 1994.

DeVries, Dawn, *Jesus Christ in the Preaching of Calvin and Schleiermacher*, Columbia Series in Reformed Theology, Louisville, 1996.

DeVries, Dawn & Gerrish B.A., „Providence and grace: Schleiermacher on justification and election", în Mariña 2005, *vide supra*, pp. 189-208.

Dole, Andrew C., *Schleiermacher on Religion and the Natural Order*, Oxford University Press, 2010 (a).

Dole, Andrew, „Schleiermacher and Religious Naturalism", în Sockness, Brent W.; Grab, Wilhelm, *Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology. A Transatlantic Dialogue*, De Gruyter, Berlin 2010 (b), pp.15-26.

Dole, Andrew, „Schleiermacher on Religion", *Religion Compass*, vol. 4, nr. 2, 2010(c), pp. 75–85.

Dorrien, Gary, *The Word as True Myth. Interpreting Modern Theology*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1997.

Douglass, James W., „From Bonhoeffer to Gandhi: God as Truth", *New Blackfriars*, vol. 48, nr.568 (1967), pp.625-640.

Dupré, Louis, „Toward a Revaluation of Schleiermacher's „Philosophy of Religion"", The Journal of Religion, Vol. 44, Nr. 2 (Aprilie 1964), pp. 97-112.

Durkheim, Emile, *Formele elementare ale vieţii religioase*, trad. de Magda Jeanrenaud şi Silviu Lupescu, Polirom, Iaşi, 1995.

Erickson, Millard J., *Teologie Creştină*, trad. de Elena Jorj, Ed. Cartea Creştină, Oradea, 2004.

Fiorenza, Francis Schussler, „Schleiermacher's understanding of God as triune", în Mariña 2005, *vide supra*, pp. 171-188.

Foreman, Terry H., „Schleiermacher's „Natural History of Religion": Science and the Interpretation of Culture in the „Speeches"", The Journal of Religion, Vol. 58, Nr. 2 (Aprilie 1978), pp. 91-107.

Gamwell, Franklin I, „Schleiermacher and Transcendental Philosophy", în Sockness, Brent, Grab 2010, *vide supra,* pp. 135-150.

Greggs, Tom, „Religionless Christianity and the Political Implications of Theological Speech: What Bonhoeffer's Theology Yields to a World of Fundamentalisms", *Internationl Journal of Systematic Theology*, vol.11 (2009), nr.3, pp.293-308.

Grenz, Stanley J., Olson, Roger E., *Theology of the XX-th Century*, Inter-Varsity Press, 1992.

Gerrish, B.A.; Sorrentino Sergio "Schleiermacher, Friedrich" în Jones, Lindsay, *Encyclopedia of Religion,* ed. a II-a, vol. 12, Macmillan Publishers, 2005, pp. 8159-8167.

Gockel, Matthias, *Barth & Schleiermacher on the Doctrine of Election. A Systematic-Theological Comparison*, Oxford University Press, 2006.

Grogan, Geoffrey, W. (recenzie), "*Schleiermacher on Christ and Religion* by H. Richard Niebuhr (S.C.M.)," *Vox Evangelica*, nr. 5, 1967, pp. 88-92.

Hamilton, Kenneth, „Schleiermacher and Relational Theology", The Journal of Religion, Vol. 44, Nr. 1 (Ianuarie 1964), pp. 29-39.

Harnack, Adolf von, *What is Christianity? Lectures Delivered in the University of Berlin during the Winter Term 1899-1900*, Putnam's Sons, New -York, 1908.

Harvey, van A., „A Word in Defense of Schleiermacher's Theological Method", The Journal of Religion, Vol. 42, Nr. 3 (Iulie 1962), pp. 151-170.

Hector, Kevin W., „Actualism and Incarnation: The High Christology of Friedrich Schleiermacher", *International Journal of Systematic Theology*, Vol. 8, Nr. 3 (Iulie 2006), pp. 307-322.

Hector, Kevin W., „The Mediation of Christ's Normative Spirit: A Constructive Reading of Schleiermacher's Pneumatology", *Modern Theology*, vol. XXIV, nr.1 (Ianuarie 2008), pp.1-22.

Hector, Kevin W., „Attunement and Explicitation: A Pragmatist Reading of Schleiermacher's „Theology of Feeling"" în Sockness, Brent, Grab 2010, *vide supra*, pp. 215-242.

Helmer, Christine, „Mysticism and Metaphysics: Schleiermacher and a Historical-Theological Trajectory", The Journal of Religion, Vol. 83, Nr. 4 (Octombrie 2003), pp. 517-538.

Helmer, Christine, "Schleiermacher's exegetical theology and the New Testament", în Mariña 2005, *vide supra*, pp.229-248.

Himes, Michael J., „„„A Great Theologian of Our Time": Mohler on Schleiermacher", *Heythrop*, XXXVII (1996), pp.24-46.

Holder, Rodney D., „Science and Religion in the Theology of Dietrich Bonhoeffer", *Zygon*, nr.44 (2009), vol.1, pp.115-132.

Hollands, Edmund H., „Schleiermacher's Development of Subjective Consciousness", *The Philosophical Review*, Vol. 15, Nr. 3 (Mai 1906), pp. 293-306.

Horton, Michael, *The Christian Faith. A Systematic Theology for Pilgrims On the Way*, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 2011.

Jugaru, Eugen, „Originalitatea teologiei lui Friedrich D. Schleiermacher în abordarea doctrinelor creştine", *Plērōma*, anul VII nr. 4 (2005) pp. 71-84.

Kelsey, Catherine L., *Thinking About Christ with Schleiermacher*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2003.

Klemm, David E., „Culture, arts and religion", în Mariña 2005, *vide supra*, pp.251-268.

Leuba, James H., „Introduction to a Psychological Study of Religion", *The Monist*, Vol. 11, Nr. 2 (Ianuarie, 1901), pp. 195-225.

MacComb, Samuel, „Do We Need Dogma?", *The American Journal of Theology*, Vol. 6, Nr. 4 (Oct. 1902), pp. 753-757.

Madges, William, „Faith, Knowledge and Feeling: Towards an Understanding of Kuhn's Appraisal of Schleiermacher", *Heythrop*, XXXVII (1996), pp.47-60.

Mariña, Jacqueline, "Christology and anthropology in Friedrich Schleiermacher", în Mariña 2005, *vide supra*, pp. 151-170.

Mariña, Jacqueline, *Transformation of the Self in the Thought of Friedrich Schleiermacher*, Oxford University Press, 2008.

Marshall, Bruce D., „Hermeneutics and Dogmatics in Schleiermacher's Theology", The Journal of Religion, Vol. 67, Nr. 1 (Ianuarie 1987), pp. 14-32.

McGiffert, Arthur Cushman, „Modern Ideas of God", *The Harvard Theological Review*, Vol. 1, Nr. 1 (Ian. 1908), pp. 10-27.

McGiffert, A.C., Jr., „The Theology of Crisis in the Light of Schleiermacher", The Journal of Religion, Vol. 10, Nr. 3 (Iulie 1930), pp. 362-377.

Munro, Robert, *Schleiermacher. Personal and Speculative*, Paisley, Alexander Gardner, 1903.

Muntean, I.L., „Dumnezeu şi lumea – procese complementare? Aspecte ale onto-teologiei lui A.N. Whitehead", *Krisis*, nr. 5, pag.39-46.

Nassar, Dalia T., „Immediacy and Mediation in Schleiermacher's „Reden Über Die Religion"", *The Review of Metaphysics*, Vol. 59, Nr. 4 (Iunie 2006), pp. 807-840.

Nedu, Ovidiu, „A.N. Whitehead şi teologia procesualistă", studiu introductiv la Whitehead, A.N., *Religia în formare*, Editura Herald, Bucureşti, 2010.

Nimmo, Paul T., „The Mediation of Redemption in Schleiermacher's *Glaubenslehre*", *International Journal of Systematic Theology*, Vol. 5, Nr. 2 (Iulie 2003), pp. 187-199.

Nimmo, Paul T., „Schleiermacher on Justification: A Departure From the Reformation?", *Scottish Journal of Theology*, Vol. 66, Nr.1 (Februarie 2013), pp. 50-73.

Pedersen, Daniel, „Eternal Life in Schleiermacher's *The Christian Faith*", *International Journal of Systematic Theology*, Vol. 13, Nr. 3, pp. 340-357.

Plant, Stephen, *Bonhoeffer*, Continuum, Londra – New-York, 2004.

Potter, Peter M., „Lost in Translation: What Did Bonhoeffer Mean by ‚Coming of Age'?", *Theology of Scotland*, nr.XV (2008), vol.1, pp.41-49.

Proudfoot, Wayne, "Immediacy and Intentionality in the Feeling of Absolute Dependence, în Sockness, Brent, Grab 2010, *vide supra*, pp.27-38.

Reynolds, Thomas E., „Religion Within the Limits of History: Schleiermacher and Religion – A Reappraisal", *Religion*, vol. 32 (2002), pp.51-70.

Roy, Louis, „Consciousness According to Schleiermacher", The Journal of Religion, Vol. 77, Nr. 2 (Aprilie 1997), pp. 217-232.

Schwarz, Hans, *Theology in a Global Context. The Last Two Hundred Years*, Eerdmans, Grand Rapids, 2005.

Selbie W.B., *Schleiermacher. A Critica land Historical Study*, E.P. Dutton & Co., New York, 1913.

Selby, Peter, „Christianity in a world come of age", în John W. de Gruchy, *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, Cambridge University Press, 1999, pp.226-245.

Slenczka, Notger, „Religion and the Religious: the Fifth Speech in Dialogue with Contemporary Conceptions of a „Theology of Religions"", în Sockness, Brent, Grab 2010, *vide supra*, pp. 51-68.

Smith, A.D., „Schleiermacher and Otto on religion: a reappraisal", *Religious Studies*, vol. 44 (2008), pp. 295–313.

Smith, Gerald Birney, „The Christ of Faith and the Jesus of History”, *The American Journal of Theology*, Vol. 18, Nr. 4 (Oct. 1914), pp. 521-544.

Smith, John H., „Living Religion as Vanishing Mediator: Schleiermacher, Early Romanticism, and Idealism”, *The German Quarterly, vol.* 84, nr.2 (2011), pp. 137-158.

Smith, Robert O., „Reclaiming Bonhoeffer After Auschwitz”, *Dialog: A Journal of Theology*, nr.43 (2004), vol.3, pp.205-220.

Stoker, Wessel, „Are Human Beings Religious by Nature? Schleiermacher's Generic View of Religion and the Contemporary Pluralistic, Secular Culture”, în: *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology*, vol. 61, nr.1, 2000, pp. 51-75.

Thiel, John., „Schleiermacher's Doctrines of Creation and Preservation: Some Epistemological Considerations”, *Heythrop*, Vol. XXII, Nr. 1 (Ianuarie 1981), pp. 32–48.

Thiel, John E., „Orthodoxy and Heterodoxy in Schleiermacher's Theological Encyclopedia: Doctrinal Development and Theological Creativity”, *Heythrop*, XXV (1984), pp.142-157.

Thiel, John E., „Schleiermacher as „Catholic”: A Charge in the Rhetoric of Modern Theology”, Heythrop, XXXVII (1996), pp.61-82.

Thilly, Frank, „The Romantic Philosophers – Fichte, Schelling and Schleiermacher”, în Francke Kuno, Howard, William Guild (ed.), *The German Classics of the Nineteenth and Twentieth Centuries*, vol. V, German Publication Society, New-York, 1913.

Thiselton, Anthony C, *The Holy Spirit – in Biblical Teaching, through the Centuries, and Today*, Eerdmans, Grand Rapids, 2013.

Thornbury, Gregory A., „A Revelation of the Inward: Schleiermacher's Theology and the Hermeneutics of Interiority”, *Southern Baptist Journal of Theology*, Vol. III, Nr.1 (1999), pp. 4-26.

Verkamp, Bernard J., „Schleiermacher, Friedrich” în Verkamp, Bernard J., *Encyclopedia of Philosophers on Religion*, McFarland & Company, Jefferson, North Carolina, Londra, 2008, pp.182-183.

West, Cornel, „Schleiermacher's Hermeneutics and the Myth of the Given”, *Union Seminary Quarterly Review*, Vol. XXXIV, Nr. 2 (1979), pp. 71-84.

Williams, Robert, „Schleiermacher and Feuerbach on the Intentionality of Religious Consciousness”, The Journal of Religion, Vol. 53, Nr. 4 (Octombrie 1973), pp. 424-455.

Williams, Trevor, „Schleiermacher, F. D. E. (1768–1834)“ în Houlden 2003, *vide supra,* pp. 757-764.

Wyman, Walter E., Jr., „Rethinking the Christian Doctrine of Sin: Friedrich Schleiermacher and Hick's „Irenaean Type"", The Journal of Religion, Vol. 74, Nr. 2 (Aprilie 1994), pp. 199-217.

Ziegler, Philip G., „Dietrich Bonhoeffer – an Ethics of God's Apocalypse?", *Modern Theology*, nr.23 (2007), vol.4, pp.579-594.

INDEX

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

R

S

T

U

V

Z

Cuprins

FRIEDRICH SCHLEIERMACHER ȘI TEOLOGIA LIBERALĂ
de Ovidiu Cristian Nedu

CREDINŢA CREȘTINĂ
de Friedrich Schleiermacher



OP.10 - CP.33 Sect. II Bucureşti
Tel: 021.319.40.60, 021.319.40.61
Fax: 021.319.40.59, 021.319.40.60
Mob: 0744.888.388, 0745.050.020
website: www.edituraherald.ro
e-mail: office@edituraherald.ro

FIAT LUX

Considerat părintele teologiei liberale, Friedrich Schleiermacher este primul gânditor care încearcă să elaboreze un sistem al doctrinei creştine fundamentat în experienţa umană, asemenea oricărei alte ştiinţe, şi care îşi găseşte principiile şi validarea în investigaţia raţională asupra dimensiunii religioase a omului. Liberalismul său constă într-o reformulare a mesajului creştin în noul context cultural post-iluminist.

Schleiermacher redescoperă rolul central al omului în religie, responsabilitatea individuală, atât în planul elaborării doctrinare cât şi în plan soteriologic. Raţiunea umană nu mai abdică în faţa revelaţiei divine şi devine instanţa ultimă care descoperă şi validează orice afirmaţie religioasă. În felul acesta, certitudinea absolută a teologiei revelate este înlocuită de verosimilitate, de probabilitate, la fel ca în cazul oricărei alte ştiinţe.

În spirit iluminist, arhaicele forţe personale, cum ar fi îngerii, demonii şi Dumnezeu însuşi sunt înlocuite cu principii naturale; Dumnezeu devine principiul suprem al armoniei şi unităţii Universului. Vechile scenarii care explicau realităţile şi dinamica religioasă în termenii deciziilor şi acţiunilor voluntare ale unui Dumnezeu personal îşi pierd valabilitatea odată cu abandonarea perspectivei personaliste şi sunt considerate drept rezultate ale gândirii mitologice, sensul lor religios fiind recuperat printr-o interpretare figurată.

Religia devine acea ştiinţă care caută să descopere şi să explice omul nu doar ca fiinţă individuală izolată, existând în virtutea unui sens individual, ci ca element ce participă la un întreg mai larg, la o finalitate holistă.

Ovidiu Cristian Nedu

ISBN: 978-973-111-436-1



EDITURA HERALD